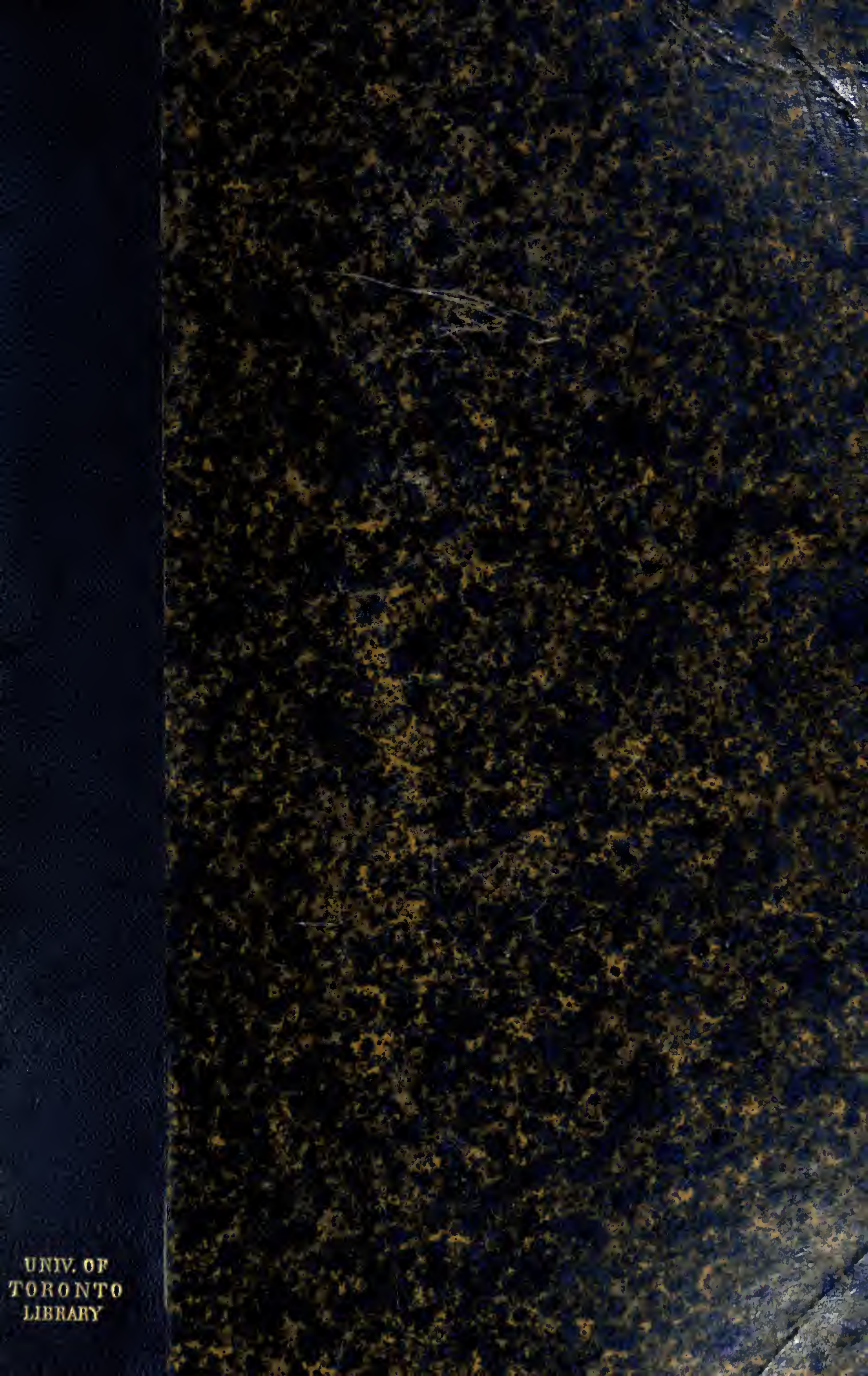
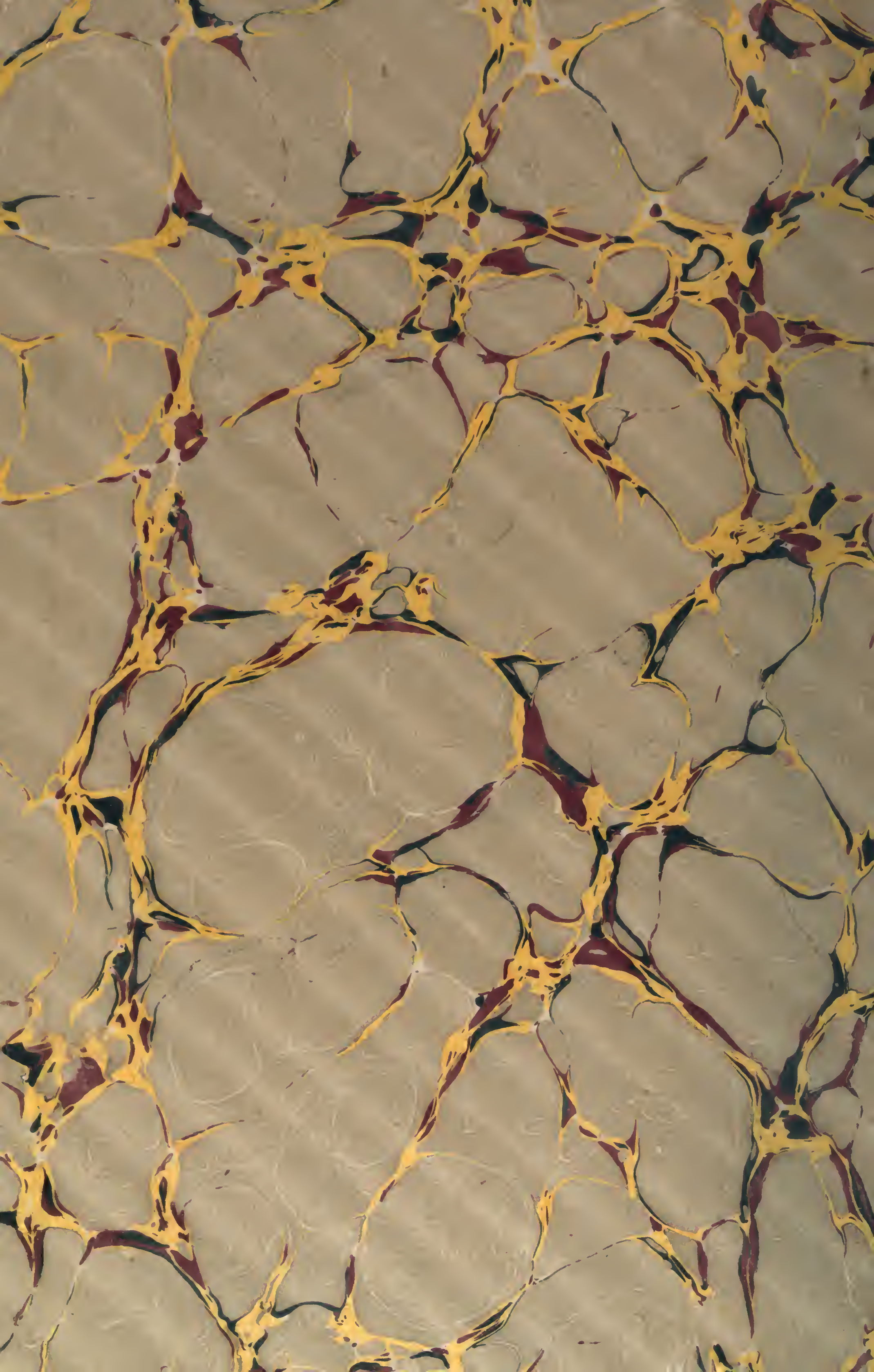
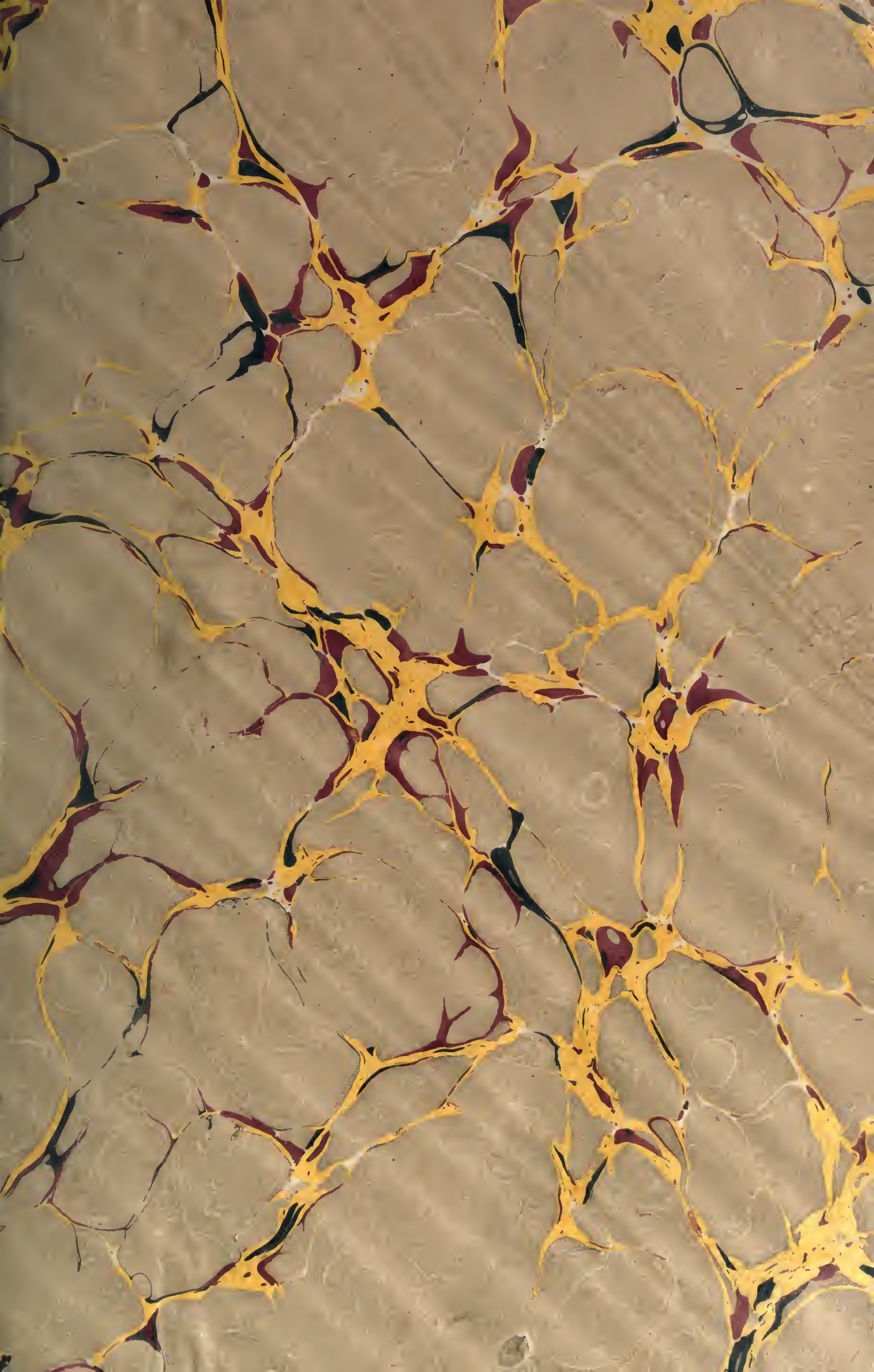

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY







REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

REVUE

PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TROISIÈME ANNÉE

V

(JANVIER A JUIN 1878.)

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille.

—

1878

ÉTUDES DE SOCIOLOGIE

I

LE GOUVERNEMENT CÉRÉMONIEL

Si, à l'exclusion de toutes les actions privées, nous faisons rentrer sous le nom de *conduite* toutes celles qui impliquent des relations directes de l'agent avec autrui ; et si nous comprenons sous le nom de *gouvernement* toutes les institutions qui ont de l'autorité sur la conduite, quelle que soit leur origine, il faut avouer que le genre de gouvernement le plus primitif, celui dont l'existence est la plus générale, et qui se reconstitue toujours spontanément, est le gouvernement des observances cérémonielles. Ce n'est pas dire assez. Non-seulement cette espèce de gouvernement précède toutes les autres, et non-seulement elle a en tout lieu et en tout temps à peu près joui d'une influence universelle, mais elle a toujours possédé, et elle garde encore la plus grande part de l'autorité qui règle la vie des hommes.

La preuve que les modifications de conduite appelées *manières* et *attitudes* se produisent longtemps avant celles qui ont pour cause les freins politiques et religieux, c'est qu'elles précèdent non-seulement l'évolution sociale, mais l'évolution humaine : on peut les apercevoir chez les animaux supérieurs. Le chien qui craint les coups s'avance en rampant aux pieds de son maître ; il montre évidemment le désir de témoigner de sa soumission. Ce n'est pas seulement auprès des hommes que les chiens ont recours à ces actes de propitiation ; ils se comportent de même l'un à l'égard de l'autre. Tout le monde a eu l'occasion de voir un petit épagneul, fou de terreur à l'approche de quelque formidable terre-neuve ou d'un énorme dogue, se coucher sur le dos et lever les pattes en l'air. Au lieu de les menacer d'une résistance, en grondant et en montrant les dents,

comme il aurait pu le faire s'il avait eu quelque espoir de se défendre, le faible animal prend de lui-même l'attitude qui serait le résultat de sa défaite dans la bataille : il semble dire « je suis vaincu et à ta merci ». Donc, outre certaines attitudes exprimant l'affection, qui passent en usage plus tôt encore chez certains animaux inférieurs à l'homme, il s'en établit d'autres qui expriment l'assujettissement.

Ce fait reconnu, nous sommes préparés à reconnaître aussi que les relations quotidiennes qu'ont entre eux les sauvages les plus dégradés, ceux dont les groupes petits et mal unis méritent à peine le nom de sociétés, qui ne connaissent ni autorité politique ni autorité religieuse, obéissent néanmoins à un nombre considérable de règles cérémonielles. Il n'y a chez les hordes éparses des naturels de l'Australie aucune autre autorité gouvernementale que celle qui impose la supériorité d'une personne ; mais ils ont des cérémonies impératives. Quand des étrangers se rencontrent, il faut qu'ils gardent le silence quelque temps ; à un mille d'un campement il faut annoncer son approche par de bruyants *couis ;* un rameau vert sert d'emblème de paix ; les sentiments d'amitié fraternelle s'expriment par l'échange des noms. Les Tasmaniens, qui n'avaient de gouvernement, que l'autorité d'un chef durant la guerre, avaient institué des moyens d'exprimer la paix ou le défi. Les Esquimaux, chez qui n'existe aucune inégalité ni rien qui ressemble à l'autorité d'un chef, ont adopté des usages pour le traitement des hôtes.

A ces preuves on peut en ajouter d'autres. On trouve l'autorité des cérémonies très-développée en plusieurs endroits où les autres formes de l'autorité ne sont encore qu'à l'état de rudiment. Le sauvage Comanche « impose l'observance de ses règles d'étiquette aux étrangers » et se montre « profondément blessé » quand on y manque. Lorsque des Araucaniens se rencontrent, les questions, les félicitations et les témoignages de condoléance que la coutume exige, sont tellement compliqués que l'accomplissement de ces « formalités prend de dix à quinze minutes ». On nous rapporte que chez certains Bédouins qui n'ont pas de gouvernement, « les manières sont quelquefois dominées par des formalités étrangement cérémonieuses; » les salutations des Arabes ont une telle importance que les « compliments d'un homme bien élevé ne durent jamais moins de dix minutes. » « Nous fûmes particulièrement frappés, dit Livingstone, de la scrupuleuse exactitude à s'acquitter de leurs devoirs de politesse que montraient les Balondas. » « Les Malgaches ont plusieurs formes différentes de salutation, dont ils font largement usage... Aussi trouve-t-on dans leur commerce beaucoup de raideur, de formalité et d'exactitude. » Un orateur Samoan, prenant la parole au sein du Parlement, « ne se contente pas d'un mot de

salutation, de *messieurs* par exemple, il est obligé de repasser sans rien oublier toute une série de noms et de titres, et souvent de citer une foule d'aïeux, dont ses auditeurs sont très-fiers. »

Ce qui montre que l'autorité du cérémonial, qui précède toutes les autres, demeure toujours la plus répandue, c'est que dans les relations entre les sociétés, civilisées, demi-civilisées ou barbares, aussi bien que dans celles des membres de chaque société, les actions qui ont un caractère positivement gouvernemental ont ordinairement pour préliminaires ce gouvernement d'observance. Une ambassade peut échouer, une négociation peut se trouver interrompue par la guerre, l'assujettissement d'une société par une autre peut donner naissance à une règle politique plus vaste qui commande avec autorité ; mais on retrouve d'ordinaire le cérémonial, cette réglementation plus vague et plus générale de la conduite antérieure à la réglementation plus spéciale et plus définie. Ainsi dans une société, les actes d'une autorité relativement rigoureuse émanés d'un personnel gouvernant, civil et religieux, ont pour point de départ et pour garantie cette autorité des cérémonies qui non-seulement met en jeu toutes les autres autorités, mais en un sens les embrasse. Les fonctionnaires, ecclésiastiques et politiques, quel que soit le caractère coercitif de leurs actes, les conforment dans une grande mesure aux exigences de la courtoisie. Le prêtre, si arrogant qu'il puisse être, obéit aux usages de la civilité ; et l'agent de la loi remplit son mandat en se soumettant à l'obligation de prononcer certains mots et de faire certains gestes propitiatoires.

Il est encore un autre signe qui prouve que cette forme d'autorité est primordiale. Elle s'établit de nouveau chaque fois que des individus se mettent en relation. Entre intimes même, des compliments, expressions obligées de la continuation du respect, sont le prélude de tout renouvellement de relations. Encore que la forme de ces compliments soit réglée par l'usage, ils sont l'effet direct du désir de ne pas blesser. Enfin, nous voyons qu'en présence d'un étranger, en chemin de fer par exemple, l'homme le plus grossier témoigne par une certaine réserve et peut-être aussi par un acte, comme celui d'offrir un journal, qu'il ne laisse pas non plus de prendre spontanément une attitude propitiatoire.

On voit donc que les formes modifiées d'actions que produit en l'homme la présence de ses semblables, et qui se montrent également chez les membres affranchis de toute autre autorité qui composent les groupes sociaux inférieurs, et chez les membres soumis à d'autres genres d'autorité qui composent les groupes sociaux supérieurs, on voit, dis-je, que ces formes d'action constituent un genre d'autorité relativement vague, d'où se dégagent les autres genres d'autorités

plus définies, c'est-à-dire un genre primitif et non différiencié de gouvernement, d'où les gouvernements politiques et religieux sont sortis par différenciation, et où ils demeurent toujours enveloppés.

Ce qui fait que cela paraît étrange c'est surtout qu'en étudiant les sociétés les moins avancées, nous portons avec nous les idées développées que nous possédons sur la loi et la religion. Dominés par ces idées, nous n'apercevons pas que ce qui fait pour nous la partie essentielle de nos règlements sacrés et civils, était primitivement une partie subordonnée, et que la partie essentielle se composait d'observances cérémonielles.

Il est évident *à priori* qu'il en doit être ainsi, s'il est vrai que les phénomènes sociaux sont un produit de l'évolution. Une organisation politique, un culte constitué, ne sauraient surgir brusquement ; ils font au contraire supposer qu'ils ont vécu auparavant d'une existence subordonnée. Avant qu'il y ait des lois, il faut qu'il y ait un potentat auquel des hommes soient soumis, qui promulgue des lois, et en impose l'autorité. Avant de reconnaître des obligations religieuses, il a fallu que les hommes reconnussent une ou plusieurs puissances surnaturelles. Il est évident que la conduite qui exprime l'obéissance à un chef, visible ou invisible, doit précéder dans le temps le frein civil ou religieux qu'il impose. Enfin cette antériorité du gouvernement cérémoniel que l'on peut affirmer au nom de la raison, nous la retrouvons partout.

L'histoire de l'Europe primitive nous fait voir à quel point dans le domaine politique l'accomplissement des formalités signifiant la subordination est la chose primordiale. Alors que la question de savoir qui serait le maître, se décidait, tantôt sur de petits territoires tantôt sur des territoires plus étendus qui les englobaient, il n'existait guère aucun de ces règlements que les gouvernements civils développés introduisent, mais on insistait beaucoup sur des signes d'humilité exprimant l'allégeance. A cette époque chacun en était réduit à se garder lui-même, et le pouvoir central ne pouvait s'opposer aux discordes sanglantes qui divisaient les familles ; on admettait si bien le droit de vengeance privée que la loi salique punissait l'acte d'enlever les têtes des ennemis des poteaux où elles étaient exposées, près de la demeure de ceux qui les avaient tués ; mais on exigeait rigoureusement des serments de fidélité aux supérieurs politiques et des manifestations périodiques de loyauté. Les petits chefs rendaient à un chef plus puissant un hommage simple qui ne tarda pas à devenir un hommage lige ; et le vassal qui, déposant son baudrier et son épée, fléchissait le genoux devant son suzerain, se déclarait son sujet, et prenait possession de son fief, y était à peu près le maître tant qu'il continuait à se conduire en vassal auprès de son

seigneur, dans sa cour de justice et dans son camp. Le refus de se conformer aux observances obligées équivalait à la rébellion ; aujourd'hui encore en Chine l'omission des formalités prescrites envers chaque grade de fonctionnaires « passe presque pour l'équivalent du refus de reconnaître leur autorité. »

Chez les peuples inférieurs on voit encore mieux ce lien qui unit les caractères sociaux. Ellis, qui nous parle des manières extrêmement cérémonieuses des Tahitiens, écrit que « cette particularité semble les suivre dans les temples, distinguer l'hommage et le culte qu'ils rendent à leurs dieux, mettre son cachet sur les affaires de l'État, et la conduite du peuple envers ses chefs, enfin dominer toutes leurs relations sociales. » En attendant dit-il, ils sont dépourvus « même de lois et de règles orales, » ce qui vérifie le dire de Cook, qu'il n'y avait chez ce peuple aucune institution pour l'administration publique de la justice. Mariner nous apprend que si quelqu'un, aux îles Tonga, négligeait de s'acquitter des salutations de règle en présence d'un noble d'un rang plus élevé, il devait s'attendre à voir les dieux le punir de son omission par quelque malheur ; et la liste des vertus dans ce pays commence par « l'observance du respect dû aux dieux, aux nobles et aux personnes âgées. » Si nous ajoutons à cela que beaucoup d'actes réprouvés par les Tongans ne passent pas pour intrinsèquement mauvais, mais qu'ils ne le sont que lorsqu'ils sont dirigés contre les dieux ou les nobles, nous avons la preuve qu'à côté d'une autorité cérémonielle très-développée, les sentiments, les idées et les usages qui donnent naissance au gouvernement civil, n'étaient que faiblement développés.

Il en était de même dans les anciens états de l'Amérique. Les lois du roi mexicain Montézuma I avaient surtout trait aux relations et aux distinctions des classes. Au Pérou, « la peine la plus commune était la mort, car, disait-on, on ne punit pas le coupable pour les fautes qu'il a commises, mais pour avoir enfreint le commandement de l'Inca. » Les Péruviens n'étaient pas encore arrivés à l'époque où l'on voit dans les transgressions de l'homme contre l'homme des torts à redresser, et où l'on comprend qu'il y a lieu de proportionner la pénalité au dommage ; le crime réel était l'insubordination : ce qui donne à penser que l'insistance sur les signes de subordination constituait la partie essentielle du gouvernement. Un passage de Thunberg nous montre qu'au Japon, où la vie est assujettie à un cérémonial si compliqué, la même théorie a conduit exactement au même résultat. Ceci nous fait songer que dans des sociétés aussi avancées que l'Angleterre, il existe encore des signes d'une condition primitive analogue. « L'accusation de félonie, dit Wharton, signifie une transgression de la paix du seigneur le roi, sa couronne et sa dignité

en général ; » de l'individu lésé on ne tient pas compte. Evidemment cela veut dire que l'obéissance était l'obligation primitive, et l'attitude qui l'exprimait la première modification de la conduite qu'on réclamât.

Le gouvernement religieux, mieux encore que le gouvernement politique, nous offre le même résultat. Ce qui nous montre que la religion primitive se composait presque entièrement d'observances propitiatoires, c'est que les rites qu'on accomplissait jadis auprès des tombeaux, transformés par la suite en des rites religieux qu'on accomplit devant des autels ou dans des temples, étaient dans le principe des actes destinés à la satisfaction de l'esprit du mort, soit qu'on l'ait originellement conçu comme un dieu, soit que l'imagination l'ait élevé à ce rang ; c'est encore que les sacrifices, les libations, les immolations, les sacrifices sanglants et les mutilations, étaient tous au début des actes profitables ou agréables au double de l'homme mort, que l'on continua à accomplir sur une plus grande échelle partout où l'on redoutait spécialement de le voir reparaître ; c'est enfin que le jeûne, d'abord rite funèbre, a donné naissance au jeûne religieux, que les louanges du mort et les prières qu'on lui adressait sont devenues des louanges et des prières religieuses. Sans doute, dans certaines sociétés informes actuellement existantes, un des actes de propitiation consiste à répéter les injonctions laissées par le père ou le chef défunt, à quoi l'on ajoute quelquefois des expressions de pénitence pour les infractions dont on s'est rendu coupable à leur égard ; sans doute aussi cet usage nous fait voir qu'il existe dès le début un germe d'où se développent les préceptes sacrés qui finiront par former des accessoires importants de la religion ; mais comme on se figure que ces êtres auxquels on suppose une qualité surnaturelle, conservent après leur mort les désirs et les passions qui les distinguaient pendant leur vie, ce rudiment de code moral n'est originellement qu'une partie insignifiante du culte et l'hommage légitimement dû de ces offrandes, de ces louanges et de ces marques de subordination à l'aide desquels on s'assure le bon vouloir de l'esprit ou du dieu, en constitue la partie principale. Nous en trouvons des preuves partout. On nous apprend que chez les Tahitiens « des rites religieux s'attachent à presque tous les actes de la vie ; » et l'on nous dit la même chose en général des peuples non civilisés et à demi civilisés. Les naturels des îles Sandwich qui possèdent à peine un rudiment de l'élément moral que l'idée de religion renferme chez nous, ont pourtant un cérémonial rigoureux et compliqué. Remarquez que le mot *tabou* veut dire à la lettre « consacré aux dieux », et lisez le passage suivant où Ellis en décrit l'observance : « Pendant la saison du tabou rigoureux, il faut éteindre les feux et

les lumières dans l'île ou le district ; on ne peut point mettre de canot à l'eau ; nul ne peut se baigner ; à l'exception de ceux dont le service est requis au temple, personne ne peut se montrer hors de chez lui ; il ne faut pas que les chiens aboient, que les cochons grognent, ni que les coqs chantent... Aussi l'on attache le museau des chiens et des cochons, l'on cache les oiseaux de basse-cour, la volaille, sous des calebasses, ou l'on fixe sur leurs yeux une pièce de drap. » Ce qui montre combien l'idée de transgression s'associait complétement dans l'esprit du naturel des îles Sandwich à la violation de l'observance cérémonielle, c'est que « si quelqu'un faisait du bruit le jour du tabou... il devait mourir. » La religion conserve encore ce caractère à des périodes très-avancées de son évolution. Oviedo, en interrogeant les naturels du Nicaragua sur leurs croyances, s'aperçut qu'ils confessaient leurs péchés à un vieillard choisi pour cela, et demanda quels étaient ces péchés ; voici la première chose qu'on lui répondit : « nous lui disons quand nous avons manqué nos fêtes et que nous ne les avons pas observées. » Nous apprenons de même que chez les Péruviens « le plus gros péché était de négliger le service des Huacas » (esprits, etc.) ; et qu'une grande partie de la vie se passait à gagner la faveur du mort divinisé. Les anciens documents nous montrent partout la complication savante des observances, la fréquence des fêtes, la prodigalité des dépenses par lesquelles les anciens Égyptiens recherchaient le bon vouloir des êtres surnaturels ; et ce qui nous prouve que chez eux le devoir religieux consistait à satisfaire les désirs des esprits des ancêtres, plus ou moins divinisés, c'est la prière de Ramsès à son père Ammon dont il réclame le secours dans la bataille, en lui rappelant le grand nombre de taureaux qu'il lui a sacrifiés.

Il en était de même chez les Hébreux avant Moïse. Suivant la remarque de Kuenen, « l'œuvre capitale et le grand mérite » de Moïse fut de donner la prépondérance à l'élément moral dans la religion. D'après la réforme qu'il introduisit dans les croyances de son peuple, « Jahveh se distingue du reste des dieux en ce qu'il veut être servi non-seulement par des sacrifices et des fêtes, mais aussi, et même avant tout, par l'observance des commandements moraux. » Chacun sait que la piété des Grecs comprenait l'observance diligente des rites funèbres, et que le dieu grec se montrait surtout irrité de l'omission des cérémonies propitiatoires ; quand un Troyen ou un Égyptien se réclamait d'un dieu, il ne rappelait pas la droiture de sa vie, mais les offrandes qu'il lui avait faites ; témoin la prière de Chrysès à Apollon.

Le christianisme lui-même, qui dut son origine à un développement du sentiment moral ravivé aux dépens de l'élément cérémoniel, perdit en s'étendant les premiers traits qui le distinguaient des religions

inférieures, et se montra au moyen-âge relativement riche en cérémonies et relativement pauvre en moralité. Des soixante-treize chapitres qui composent la règle de St-Benoît, neuf appartiennent à la morale et aux devoirs généraux des frères, et treize règlent les cérémonies religieuses. On peut voir dans le passage suivant emprunté à la règle de St-Colomban à quel point l'idée de criminalité s'attachait à la négligence des prescriptions : « Une année de pénitence pour celui qui perd une hostie consacrée; six mois pour celui qui la laisse manger par les mites; vingt jours pour celui qui la laisse devenir rouge; quarante pour celui qui la jette avec mépris dans l'eau; vingt pour celui qui la rejette par faiblesse d'estomac, mais dix si c'est par maladie. Celui qui néglige de dire ses amens et ses bénédicités, qui parle en mangeant, qui oublie de faire le signe de la croix sur sa cuillère ou sur une lanterne allumée par un jeune frère, recevra six ou douze coups de discipline. » Depuis l'époque où l'on expiait des crimes en bâtissant des chapelles et en faisant des pèlerinages, jusqu'à nos jours où les barons ne se jettent plus en armes sur les territoires de leurs voisins, et ne torturent plus les Juifs, il y a eu déclin des cérémonies en même temps que progrès de la moralité; la chose est certaine. Encore qu'à jeter les yeux sur les parties arriérées de l'Europe, Naples et la Sicile, nous y voyions que l'observance des rites y tient bien plus de place dans la religion que l'obéissance aux règles morales. Enfin souvenons-nous que le Protestantisme, religion dont les formes sont moins compliquées et moins impératives et où l'on n'admet pas habituellement la composition qui rachète les transgressions par des actes expressifs de soumission, a une origine bien moderne; et même que l'extension du protestantisme dissident où ce changement est poussé encore plus loin, est bien plus récente; et nous aurons la preuve que la subordination de la cérémonie à la moralité n'est le caractère de la religion que dans ses formes les plus récentes.

Mais remarquez la conséquence. Si les deux genres d'autorité qui finissent par devenir les gouvernements, civil et religieux, ne comprennent guère au début que l'observance de certaines cérémonies, il faut en conclure que l'autorité des cérémonies précède toutes les autres.

Les produits de l'évolution qui sortent de la même souche, trahissent leur parenté parce qu'ils conservent chacun des caractères qui appartenaient à la souche d'où ils se sont détachés; cela veut dire que les caractères qu'ils ont en commun ont pris naissance à une époque plus reculée que les caractères qui les distinguent les uns des autres. Si les poissons, les reptiles, les mammifères, ont tous une colonne vertébrale, il s'en suit, dans l'hypothèse de l'évo-

lution, que la colonne vertébrale a pris place dans l'organisation à une époque plus reculée que le cœur à quatre cavités, les dents implantées dans des alvéoles, les mamelles, signes distinctifs de l'un de ces groupes, ou que le bec édenté, le cœur triloculaire et les plumes, signes distinctifs d'un autre groupe, et ainsi de suite. En appliquant cette méthode au sujet qui nous occupe on peut conclure que si les trois autorités, civile, religieuse, sociale ont des caractères communs, ces caractères étant plus anciens que ces genres d'autorité actuellement différenciés, ont dû appartenir à l'autorité primitive d'où ceux-ci sont sortis. Il faut donc que les actes cérémoniels soient de la plus haute antiquité, car on les retrouve dans tous ces genres différenciés d'autorité.

Les présents : voilà un des actes qui témoignent de la subordination envers un chef dans les temps primitifs ; c'est un rite religieux qu'on accomplissait dans le principe sur les tombeaux, et dont on s'est acquitté plus tard sur l'autel ; dès le début, ce fut un moyen de montrer de la considération dans les relations sociales et de s'assurer la bonne volonté d'autrui.

Les salutations : il y en a de plusieurs espèces ; elles servent à exprimer le respect à des degrés divers, aux dieux, aux chefs, aux particuliers : tantôt on voit les gens se prosterner, soit dans le temple, soit devant la personne du monarque, soit devant un homme puissant ; tantôt on les voit fléchir les genoux en présence des idoles, des princes, des autres sujets ; tantôt la salutation orale s'emploie plus ou moins dans les trois cas ; tantôt on se découvre la tête en signe de culte, de vassalité et de respect ; et tantôt c'est une inclinaison du corps qui sert à ces trois fins. Il en est de même des titres : le nom de père est un titre d'honneur qu'on donne à un dieu, à un roi, à un individu qu'on honore ; de même le nom de seigneur, et divers autres. La même chose est vraie encore de propos plus humbles : les professions d'infériorité et de soumission sont dans la bouche de l'homme des moyens de s'assurer la faveur divine, la faveur d'un prince, et la faveur d'un particulier. Il en est encore de même des paroles de louange : un élément qui tient une place considérable dans le culte consiste à entretenir la divinité de sa propre grandeur ; on parle aux monarques absolus en termes d'une flatterie exagérée ; et dans les relations sociales où les cérémonies dominent on adresse aux particuliers des compliments extravagants.

Dans beaucoup de sociétés moins avancées, et aussi dans les sociétés plus avancées qui ont conservé des types primitifs d'organisation, nous rencontrons d'autres exemples d'observance exprimant la subordination, et communs aux trois genres d'autorité, civile, religieuse et sociale. Chez les Malayo-Polynésiens, l'offrande des pré-

mices du poisson et des fruits est une marque de respect en usage en faveur des dieux et des chefs. Les Fidjiens font les mêmes présents à leurs dieux et à leurs chefs : ce sont des aliments, des tourterelles, des fanons de baleine. Aux îles Tonga, « si un grand chef vient à faire un serment, il jure par le dieu; si un chef inférieur fait un serment, il jure par son supérieur à lui, qui est naturellement un plus grand chef. » Aux îles Fidjis, « tout le monde évite avec soin de mettre le pied sur le seuil du lieu consacré aux dieux: les gens de marque l'enjambent, mais les autres le franchissent en rampant sur les mains et les genoux. On observe la même formalité en franchissant le seuil de la maison d'un chef. » Dans le royaume de Siam, « à la pleine lune du cinquième mois, les talapoins lavent l'idole avec une eau parfumée... le peuple lave aussi les Sancrats et les talapoins; et ensuite dans les familles les enfants lavent leurs parents. » La Chine nous fournit des exemples instructifs. « A son avénement, l'empereur s'agenouille trois fois, et s'incline neuf fois devant l'autel de son père, puis il s'acquitte de la même cérémonie devant le trône où est assise l'impératrice douairière. Ensuite, quand il est monté sur son trône, les grands officiers, dans l'ordre de leur rang, s'agenouillent et s'inclinent neuf fois devant lui. » Nous trouvous chez les Japonais, qui ne sont pas moins cérémonieux, des faits analogues. « Depuis l'empereur jusqu'au plus humble de ses sujets c'est une succession sans fin de prosternations. Le premier, faute d'un homme qui lui soit supérieur par le rang, s'incline humblement devant une idole; et chacun de ses sujets, du prince au paysan, a quelque personne devant laquelle il est tenu de faire des courbettes et de s'allonger dans la boue de la rue. » Cela veut dire que la subordination religieuse, politique et sociale s'expriment par les mêmes attitudes.

Nous nous bornons à indiquer cette vérité générale dont nous verrons des exemples abondants quand nous traiterons de chaque espèce d'observance cérémonielle, nous la signalerons brièvement parce qu'elle montre que l'autorité des cérémonies précède dans l'ordre de l'évolution l'autorité civile et religieuse, et qu'il faut par conséquent s'en occuper en premier lieu.

Laissons les considérations générales sur le gouvernement cérémoniel, pour en étudier les questions moins générales; nous avons d'abord à nous demander comment prennent naissance les modifications de conduite qui le constituent. On admet communément que ce sont des expressions délibérément adoptées parce qu'elles symbolisent la vénération ou le respect. On applique la méthode dont on fait habituellement usage, quand on spécule sur les pratiques primitives, et on lit, dans des esprits rudimentaires, des idées déve-

loppées. L'hypothèse ressemble à celle qui a donné naissance à la théorie du contrat social : une conception est-elle familière à l'homme civilisé, on suppose qu'elle l'était aussi à l'homme à l'état primitif. Mais il n'y a pas plus de raison de croire que les hommes primitifs ont adopté délibérément des symboles qu'il n'y en a de croire qu'ils ont conclu un contrat social. Où l'on aperçoit mieux l'erreur de l'opinion régnante, c'est dans le genre le plus développé de symbolisation, dans le langage. Le sauvage ne prend pas son temps pour forger un mot de propos délibéré; mais les mots qu'il trouve usités et ceux dont il apprend à se servir durant sa vie, sont le produit inopiné d'onomatopées, de sons vocaux qui suggèrent à l'esprit les qualités de certains objets, ou de métaphores provoquées par l'observation de quelque ressemblance. Chez les peuples civilisés, pourtant, qui ont appris que les mots sont symboliques, on prend souvent des mots nouveaux pour servir de symboles à des idées nouvelles. Il en est de même du langage écrit. Les premiers Égyptiens n'ont jamais songé à représenter un son par un signe, mais les monuments qui nous restent d'eux, ont commencé, comme ceux des Indiens de l'Amérique du Nord commencent aujourd'hui, par se couvrir de peintures grossières représentant les événements dont on voulait conserver le souvenir. A mesure que cette manière d'enregistrer les faits prit de l'extension, des peintures, abrégées et généralisées, perdirent de plus en plus leur ressemblance avec les objets et les actes, jusqu'à ce que, sous la pression de la nécessité d'exprimer des noms propres, on se servit de quelques-unes de ces peintures en leur donnant une valeur phonétique, et alors se formèrent, sans qu'on y songeât, des signes de sons. Mais, de nos jours, on est arrivé à un point où, comme nous le voyons par la sténographie, on choisit intentionnellement des signes spéciaux pour symboles de sons spéciaux. L'instruction à tirer de cet historique est évidente. De même qu'on aurait eu tort de conclure de ce que nous prenons sciemment des sons pour en faire des symboles d'idées, et des signes pour en faire des symboles de sons, que les sauvages et les barbares ont fait la même chose, de même nous aurions tort de conclure de ce que chez les races civilisées on a adopté arbitrairement certaines cérémonies, celles des francs-maçons par exemple, que des peuples non civilisés ont aussi adopté arbitrairement d'autres cérémonies. J'ai déjà, pendant que je faisais ressortir le caractère primitif de l'autorité cérémonielle, énuméré certains modes d'attitude exprimant la subordination, qui ont une genèse naturelle; mais l'idée sur laquelle je voudrais maintenant attirer l'attention, c'est que tant que nous n'avons pas découvert une genèse naturelle pour expliquer une cérémonie, nous pouvons compter que nous n'en avons

point encore trouvé l'origine. L'examen des divers moyens par lesquels des manifestations spontanées d'émotion donnent naissance à des observances cérémonielles, nous fera trouver cette idée moins improbable.

La brebis qui bêle après son agneau qui s'est éloigné d'elle, et qui flaire tantôt l'un tantôt l'autre des agneaux qui sont près d'elle, et qui, à la fin, à l'odeur; reconnaît le sien qui accourt, cette brebis éprouve sans doute à ce moment une impression de sentiment maternel satisfait; grâce à la répétition, il s'établit entre cette odeur et ce plaisir une association en vertu de laquelle, la première impression produit la seconde : l'odeur devient, en toute occasion, agréable, en ce qu'elle sert à amener, dans la conscience, plus ou moins de l'émotion philoprogénitive. La Bible nous fournit la preuve que chez certaines races d'hommes on reconnaissait les individus à l'odeur. Isaac, dont les sens étaient affaiblis par l'âge, ne parvenait pas à distinguer ses fils l'un de l'autre; ne pouvant voir Jacob, et embarrassé du témoignage contradictoire de la voix et des mains de son fils, « il flaira l'odeur de son vêtement, et le bénit. » Ce fait montre que chez les Hébreux on reconnaissait que différentes personnes, même les membres de la même famille, avaient une odeur particulière. Nous trouvons chez une autre race asiatique la preuve que la perception de l'odeur d'une personne chérie donne du plaisir. « Il sentait de temps en temps la tête de son fils, écrit Timkowski, à propos d'un père mongol, marque de tendresse paternelle en usage chez les Mongols, pour qui elle tient lieu d'embrassement. » Chez les Indiens des îles Philippines, dit Jagor, « le sens de l'odorat est tellement développé, qu'ils peuvent, en sentant un mouchoir de poche, dire à quelle personne il appartient (*Reisesk*, p. 39); des amants au moment des adieux échangent des morceaux du linge qu'ils portent, et pendant leur séparation, ils respirent l'odeur de l'être bien-aimé, en couvrant leur relique de baisers. » Il en est de même des gens de Chittatong Hill. Lewin nous dit qu'ils ont « une façon particulière de baiser. Au lieu de presser les lèvres sur les lèvres, ils collent la bouche et le nez sur la joue et font une forte inspiration. Ils ne disent pas *fais-moi un baiser*, mais *flaire-moi.* » Or, remarquez l'enchaînement. L'inhalation de l'odeur émise par une personne aimée, devient une marque d'affection pour l'homme ou pour la femme, et comme les hommes désirent plaire et aiment à recevoir le témoignage du goût qu'ils inspirent, il arrive que l'accomplissement de l'acte, qui signifie avoir du goût pour une personne, donne naissance à une observance de politesse, et à certaines manières de témoigner du respect. La manière de saluer des Samoans se fait par « juxtaposition des nez, accompagnée non d'un frottement, mais d'une

aspiration cordiale. Ils se secouent et se flairent les mains aussi, surtout avec un supérieur. » Il y a des manières de saluer analogues chez les Esquimaux et les naturels de la Nouvelle-Zélande.

L'odorat et le goût se tiennent de si près, que nous pouvons nous attendre à trouver des actes qui ont le goût pour point de départ, et analogues à ceux qui dérivent de l'odorat; notre attente n'est point frustrée. Les pigeons se becquètent, et les inséparables se font une caresse à peu près semblable; on ne saurait contester que cet acte n'indique une affection qui trouve sa satisfaction dans une sensation du goût. Les actes de ce genre ne peuvent avoir, chez les animaux, par exemple chez la vache qui lèche son veau, une autre origine, que l'impulsion d'un désir qui trouve sa satisfaction dans cet acte; et ici la satisfaction consiste évidemment dans l'impression que fait sur la tendresse maternelle la vive sensation causée par le rejeton. Chez certains animaux, d'autres formes d'affection donnent naissance à des actes analogues. Pour un chien, lécher la main ou la figure, quand il peut y atteindre, est une manière habituelle de témoigner son attachement; enfin si nous songeons à la pénétration du sens olfactif de cet animal, qui lui permet de suivre la piste de son maître, il ne nous est pas permis de douter que son sens du goût ne reçoive aussi une impression, laquelle s'associe aux plaisirs d'affection que lui cause la présence de son maître. On a toute raison de conclure que le baiser, comme marque d'affection dans l'espèce humaine, a une origine analogue. Sans doute l'usage du baiser n'est pas universel, la race nègre ne paraît pas le comprendre, et dans certains pays, l'usage de renifler le remplace; mais comme on le retrouve chez des races différentes, et vivant en des pays très-éloignés les uns des autres, nous pouvons conclure qu'il a la même origine que l'action analogue chez les animaux. La question qui nous intéresse le plus en ce moment, est d'observer le résultat indirect de cet acte. Du baiser, signe naturel d'affection, dérive le baiser, moyen de simuler l'affection, partant satisfaction pour la personne qui le reçoit, et par suite de cette satisfaction, moyen de gagner sa faveur. On voit le chemin qui mène de là au baisement des pieds, des mains, des vêtements, autant de démonstrations de cérémonie.

Le sentiment, qu'il ait son origine dans la sensation ou dans l'émotion, cause des contractions musculaires, qui sont fortes dans la mesure où il est ardent. Entre autres, le sentiment de l'amour ou de l'inclination produit des effets de ce genre, qui revêtent une forme appropriée. Les animaux ne sauraient guère manifester l'acte le plus significatif de tous ceux qui naissent de ce sentiment, parce que leurs membres ne sont pas faits pour la préhension; mais dans l'espèce humaine, cet acte laisse bien reconnaître son origine natu-

relle. Il suffit de songer à une mère qui embrasse son enfant pour se rappeler que la force de l'étreinte est la mesure de la force du sentiment, à moins que la mère ne se retienne de peur de faire du mal à l'enfant; et, tout en se rappelant que le sentiment se donne ainsi carrière naturellement en des actions musculaires, on peut reconnaître encore que ces actions ont aussi pour résultat de donner satisfaction à ce sentiment en faisant éprouver une impression vive de possession. Avons-nous besoin d'ajouter que chez les adultes, les sentiments voisins de celui-ci donnent lieu à des actes analogues? Mais ce n'est pas tant de ces faits que de ceux qui en dérivent, que nous avons à nous occuper ici. Nous y trouvons une des origines d'une cérémonie : un embrassement, par là même qu'il exprime l'inclination, sert d'acte de propitiation dans des circonstances où il n'est point effacé par les observances imposées par l'assujettissement. Nous le rencontrons aux endroits où la subordination gouvernementale n'est que faiblement développée. Lewis et Clarke nous racontent qu'ayant rencontré quelques Indiens Serpents, « trois hommes sautèrent aussitôt à bas de leurs chevaux, s'approchèrent du capitaine Lewis et l'embrassèrent avec beaucoup de cordialité. » Un Comanche, nous dit Marcy, « me prit dans ses bras musculeux tandis que nous étions encore en selle, et appuyant sa tête graisseuse sur mon épaule, m'infligea une pression aussi forte qu'aurait pu le faire un ours, et je l'endurais avec la patience et le courage que la circonstance commandait. » Snow nous dit aussi que chez les Fuégiens « la manière de saluer les amis n'a rien d'agréable. Les hommes venaient, ajoute-t-il, me serrer dans leurs bras avec autant de force qu'un ours. »

Le sentiment qui se décharge en des actions musculaires dirigées vers un but comme dans les cas précédents, se donne carrière aussi en des actions musculaires sans but. Les changements qui en résultent sont d'ordinaire rythmiques. Tout mouvement considérable d'un membre le met dans une position où un mouvement en sens contraire est facile; et parce que les muscles qui produisent le mouvement en sens contraire, se trouvent alors dans la meilleure position pour se contracter, et aussi parce qu'ils se sont un peu reposés. C'est pour cela qu'il est naturel de frapper les mains l'une contre l'autre ou contre d'autres parties. D'une part, ce geste est une manifestation spontanée de plaisir chez les enfants; et d'autre part, il est le point de départ d'une cérémonie chez le sauvage. Au Loango, un battement de mains constitue « la plus haute marque de respect, » et il a la même signification chez les Nègres de la Côte, les Africains orientaux et les naturels du Dahomey. Entre autres actes destinés à souhaiter la bienvenue, les gens de Batoka « font claquer leurs

mains sur leurs cuisses. » Les Balondas battent des mains et aussi « quand ils saluent ils tambourinent sur leurs côtes avec leurs coudes. » Sur la côte de Guinée et au Dahomey, une des manières de saluer consiste à faire claquer ses doigts. Les mouvements rhythmiques des muscles des bras et des mains pour exprimer le plaisir, réel ou simulé, en présence d'une autre personne, ne sont pas les seuls mouvements qui servent de salutation; les jambes se mettent aussi de la partie. Souvent les enfants « sautent de joie, » et l'on peut voir de temps en temps les adultes faire la même chose. Par conséquent, les mouvements du saut sont susceptibles de devenir des compliments. Au Loango « beaucoup de membres de la noblesse saluent le roi en sautant à grandes enjambées en arrière et en avant deux ou trois fois, et en balançant leurs bras. » Les Fuégiens eux-mêmes, nous disent les narrateurs du voyage d'Exploration du capitaine Wilkes (*U. S. Expl. Exped.*), témoignent leurs bons sentiments « en sautant [1]. »

Le sentiment, en se déchargeant, fait contracter les muscles des organes vocaux ; aussi, en même temps que les mouvements du corps qui signifient le plaisir, y a-t-il une émission de sons, d'autant plus bruyante que le plaisir est plus grand. C'est pour cela que les cris, signes de joie en général, indiquent la joie que fait éprouver la rencontre d'une personne chérie, et servent à donner l'apparence de la joie en présence de la personne dont on recherche la bonne volonté. Chez les Fidjiens, le respect a pour « signe le *tama*, cri de vénération que les inférieurs émettent quand ils s'approchent d'un chef ou de la capitale. » Nous avons vu qu'en Australie, on est obligé, quand on approche de moins d'un mille d'un campement, de pousser de bruyants *couis*, action qui, après avoir indiqué en premier lieu le plaisir de la réunion, a plus tard signifié des intentions amicales qu'on rendrait plus que douteuses en s'approchant secrètement.

On peut mentionner encore un exemple. Les larmes sont un effet de sentiments profonds, le plus souvent pénibles, mais quelquefois aussi de sentiments agréables poussés à l'extrême. Par suite, les

1. Dans son ouvrage intitulé : *Early History of Mankind* (2e édit., p. 51-52), M. Tylor parle de ces observances de la manière suivante. « La classe inférieure de salutations, celles qui n'ont pour effet que de donner des sensations agréables, rentrent dans le genre de civilités que nous voyons certains animaux échanger entre eux. Telles sont les petites tapes, les caresses avec les mains, les baisers, la pression du nez, l'insufflation, le reniflement, etc. Des gestes qui sont des expressions naturelles de joie, le battement des mains par exemple en Afrique, et les sauts à la Terre-de-Feu, tiennent lieu de signes d'amitié et de salutations. » Mais M. Tylor n'indique pas l'origine physio-psychologique de ces actions.

larmes, à titre de signe de joie, deviennent quelquefois une observance de politesse flatteuse. Nous en trouvons le commencement dans les traditions hébraïques, par exemple dans la réception de Tobie par Raguel, quand celui-ci reconnaît en Tobie le fils de son cousin : « Alors Raguel s'avança, et l'embrassa en criant et pleura. » Chez certaines races, un rite social naît de cette racine. Dans la Nouvelle-Zélande, une rencontre « commence par un chaleureux *tangi* entre les deux parties; mais, après qu'elles sont demeurées assises en face l'une de l'autre pendant un quart d'heure ou plus, à crier fort, en poussant des gémissements et des lamentations à fendre l'âme, le *tangi* se transforme en un *hungi*, et les deux connaissances se compriment le nez en émettant des grognements de satisfaction. » Voilà un usage qui devient une cérémonie publique à l'arrivée d'un grand chef : « Les femmes se tenaient sur une colline, dit Angas, et long et bruyant fut le *tangi* de la bienvenue à l'approche du chef, mais de temps en temps elles s'interrompaient pour causer un peu et pour rire, puis elles se remettaient machinalement à pleurer. » D'autres peuplades malayo-polynésiennes ont le même usage.

A ces exemples de la façon dont certaines manifestations naturelles des émotions donnent naissance à des cérémonies, on peut ajouter d'autres exemples de la manière dont celles qui ne sont pas l'effet direct d'actions spontanées, en dérivent néanmoins par une suite naturelle, mais non par voie de symbolisation voulue. Il suffira de les indiquer brièvement.

Livingstone nous apprend que, dans l'Afrique centrale, les gens créent entre eux des relations de consanguinité en buvant un peu du sang les uns des autres. Il existe à Madagascar, à Bornéo, et sur divers autres points du monde, une manière analogue de contracter la fraternité; et elle existait chez nos ancêtres. On veut y voir une observance symbolique. Mais quand on étudie les idées primitives, et qu'on voit, comme nous l'avons vu, l'homme primitif croire que la nature d'une chose pénètre toutes les parties de cette chose, et en conséquence s'imaginer qu'il gagnera le courage d'un ennemi brave, en mangeant son cœur, ou s'inspirera des vertus d'un parent décédé en pilant ses os et en en buvant la poudre dans de l'eau, on comprend que d'autres s'imaginent, qu'en buvant le sang les uns des autres, ils établissent entre eux une communauté de nature; et que, du moment qu'ils possèdent une partie l'un de l'autre, ils acquièrent aussi un pouvoir l'un sur l'autre.

Il en est de même de la cérémonie de l'échange des noms. Chez les Chochones, « le plus grand compliment qu'un homme puisse faire à un autre est de lui prêter son propre nom. » Les Australiens

changent de nom avec les Européens, en témoignage de leurs sentiments fraternels. Cet usage extrêmement répandu vient de la croyance que le nom est une partie de l'individu. Posséder le nom d'un homme c'est la même chose que de posséder une portion de son être, et cela met le possesseur à même de lui faire du mal ; et de là vient que chez beaucoup de peuples les gens s'étudient à cacher leurs noms. Donc, échanger des noms c'est faire participer autrui à son être propre, et en même temps lui confier le pouvoir sur soi-même : ce qui implique une confiance réciproque.

Il est d'usage à Vate, « quand on veut faire la paix, de tuer un ou plusieurs individus de la peuplade, et d'en envoyer les corps à ceux avec qui on combattait pour qu'ils les mangent. » Aux îles Samoa, « c'est la coutume, quand un parti fait sa soumission à l'autre, que le vaincu se prosterne devant le vainqueur, en lui présentant un morceau de bois à brûler et un paquet de feuilles, de celles dont on se sert pour envelopper les cochons quand on les cuit au four (on y ajoute quelquefois des couteaux de bambou); comme si l'on disait « tuez-nous et faites-nous cuire, si vous voulez. » Je cite ces faits parce qu'ils montrent bien un point de départ d'où pourrait naître une cérémonie qui aurait l'air d'être artificielle. Que les traditions du cannibalisme chez les Samoans viennent à disparaître, et la persistance de la coutume d'offrir du bois à brûler, des feuilles et des couteaux, en signe de soumission, pourrait, en vertu de la méthode ordinaire d'interprétation, passer pour une observance instituée délibérément.

La paix a pour signe chez les Dacotahs un tomahawk qu'on enterre, et chez les Brésiliens un présent d'arcs et de flèches. On peut dire que ces actes sont des symboles, mais aussi que ce sont des modifications de l'action symbolisée ; en effet, quand on met de côté les armes on cesse nécessairement de combattre ; de même quand on donne ses armes à l'adversaire. Si, chez les peuples civilisés par exemple, le vaincu rend son épée, l'acte par lequel il se dépouille de ses moyens de défense est un acte de soumission personnelle; mais il finit par devenir, quand c'est un général qui l'accomplit, le signe de la reddition de son armée. Pareillement, lorsque, comme dans certaines parties de l'Afrique, « des blancs libres deviennent esclaves volontairement rien qu'en accomplissant la cérémonie qui consiste à casser une lance en présence de leur futur maître, » nous n'avons pas tort de dire que la relation que cet acte établit artificiellement, se rapproche autant que possible de celle qui se trouve réalisée quand un combattant fait prisonnier et réduit en esclavage l'ennemi dont l'arme est brisée. L'acte symbolique simule l'acte réel.

Un exemple instructif se présente ensuite. Je veux parler de l'usage qui consiste à porter des rameaux verts en signe de paix, comme acte de propitiation, et comme cérémonie religieuse. Comme signe de paix, la coutume se rencontre chez les Araucaniens, les Australiens, les Tasmaniens, les peuplades de la Nouvelle-Guinée, de la Nouvelle-Calédonie, aux îles Sandwich, à Tahiti, aux îles Samoa, à la Nouvelle-Zélande. Les Hébreux se servaient aussi de branches d'arbre pour obtenir la permission de s'approcher (II *Macch.* XIV. 4). Quelquefois nous trouvons le même usage employé non plus pour signifier la paix, mais la soumission. « Les hommes et les enfants, dit Cieza, qui parle des Péruviens, sortirent tenant des rameaux verts et des palmes pour demander merci. » Chez les Grecs, le suppliant portait une branche d'olivier. Nous voyons dans les peintures murales des anciens Egyptiens porter des palmes, dans des processions funéraires, pour gagner la faveur du mort ; et de nos jours on trouve fréquemment en Egypte dans un cimetière musulman « des palmes entrelacées gravées sur les tombeaux. » Dans un passage de Wallis relatif aux Tahitiens, nous voyons cet usage se transformer en observance religieuse : on avait laissé une flamme flotter sur le rivage, les naturels en eurent peur ; ils s'approchèrent tenant des rameaux verts et apportant de petits cochons qu'ils déposèrent aux pieds de la perche. Les rameaux d'arbres jouaient un rôle dans le culte en Orient, ce qui le prouve c'est la prescription du Lévitique (XXIII-40) : « Vous prendrez des fruits d'un bel arbre, des branches de palme, et vous vous réjouirez devant le Seigneur. » Nous avons une confirmation de cette preuve dans la description que l'Apocalypse nous fait des élus dans le ciel : « ils se tiennent devant le trône, des palmes à la main. » (Apoc. VII-9.) L'explication est facile à trouver, dès que nous tenons la clef. Les récits d'un grand nombre de voyageurs font bien ressortir le fait que l'acte de déposer les armes quand on s'approche d'étrangers est censé signifier des intentions pacifiques : évidemment c'est parce que cet acte est la négation d'intentions opposées. Chez les Caffres, dit Bawror, « un messager de paix se reconnaît à ce qu'il dépose sa zagaie ou sa lance à terre à deux cents pas de ceux vers qui il est envoyé, et à ce qu'il s'avance de là les bras étendus » : geste qui a évidemment pour but de montrer qu'il n'a point d'arme cachée. Mais comment montrer qu'on n'a point d'arme quand on est trop oin pour que les armes, quand on en a, soient visibles? Simplement en portant d'autres choses qui sont visibles ; et les rameaux couverts de feuillage sont les objets les plus agréables et les plus convenables pour cela. Nous avons une vérification sous la main. Les Tasmaniens avaient un moyen pour tromper ceux qui les croyaient sans

armes d'après les rameaux verts qu'ils portaient. Ils avaient l'adresse de tenir leurs lances entre leurs orteils en marchant : « Le noir, s'approchant de lui avec des signes d'amitié, traînait entre ses orteils la lance fatale. » Si arbitraire que soit cet usage quand on l'observe dans ses dernières formes seulement, on voit qu'il ne l'est en aucune façon quand on remonte à son origine. Passant pour le témoignage que l'étranger qui s'avance est désarmé, le rameau vert est dès le premier moment le signe que cet étranger n'est point un ennemi. Plus tard le rameau s'unit à d'autres marques d'amitié. Il persiste quand la propitiation se transforme en soumission. C'est ainsi qu'il s'associe à diverses autres actions qui expriment la vénération et l'adoration.

Il faut ajouter encore un fait parce qu'il nous montre avec clarté comment, lorsqu'on ignore les origines naturelles d'une cérémonie, se développe l'interprétation qui en fait une action instituée de propos délibéré. « On fait de grands festins, dit Baker dans sa description des mariages des Arabes, et le malheureux fiancé subit l'épreuve du fouet que lui infligent les parents de la jeune fille, afin d'éprouver son courage... Si l'heureux mari veut passer pour un vaillant homme, il faut qu'il supporte ce châtiment avec une expression de joie ; dans ce cas, la foule des femmes ravies d'admiration poussent des cris aigus. » Nous voyons dans cet usage qu'au lieu de l'enlèvement primitif auquel la femme et ses parents opposent une résistance énergique, au lieu d'une capture réellement opérée, comme chez les Kamtchadales, en dépit des coups et des blessures que « toutes les femmes du village » infligent au ravisseur, au lieu des modifications d'un mode de capture où, dans une poursuite simulée, le ravisseur est plus ou moins maltraité par les poursuivants, nous avons une modification où la poursuite a disparu, et où l'époux reçoit passivement les mauvais traitements. Alors se forme la croyance que le châtiment du fiancé est une épreuve instituée de propos délibéré « pour éprouver son courage ».

Nous ne prétendons pas que ces faits prouvent parfaitement que, dans tous les cas, les cérémonies soient des modifications d'actions qui étaient premièrement adaptées à des fins voulues, ni que le caractère symbolique qu'elles paraissent avoir, résulte de ce qu'elles ont survécu malgré le changement des circonstances. Je n'ai voulu qu'indiquer, de la manière la plus rapide, les raisons qu'on a de rejeter l'hypothèse régnante qui fait venir les cérémonies d'une symbolisation réfléchie ; et pour justifier la croyance que nous pouvons leur trouver toujours une origine dans l'évolution. Nous verrons par la suite que cette espérance est abondamment justifiée.

Ce qui fait surtout qu'on n'a porté que peu d'attention sur les

phénomènes de cette classe, si universels et si frappants qu'ils soient, c'est que la plupart des fonctions sociales sont servies par des appareils trop considérables pour qu'on manque de les apercevoir, tandis que les fonctions de l'autorité cérémonielle n'ont pour les servir que des appareils si chétifs qu'ils ne paraissent avoir aucune importance. On néglige généralement de voir que le gouvernement cérémoniel a une organisation spéciale, tout comme les gouvernements politique et ecclésiastique en ont une, parce que cette organisation s'est amoindrie, tandis que celle des deux autres gouvernements s'est développée, du moins dans les sociétés parvenues au point où les phénomènes sociaux deviennent matière d'étude. Mais, à l'origine, des officiers préposés aux rites exprimant la subordination politique ont une importance qui ne le cède qu'à celle des officiers préposés aux rites religieux; et les deux ordres de fonctionnaires sont homologues. Qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre classe, ils dirigent des actes propitiatoires : dans un cas le chef visible est la personne dont on recherche la faveur, et dans l'autre c'est le chef qui n'est plus visible. Les uns et les autres accomplissent et règlent le culte, le culte du roi vivant et le culte du roi mort. A notre époque de civilisation avancée, la différenciation qui a séparé le divin d'avec l'humain est devenue si profonde que cette proposition semble à peine croyable. Mais quand on remonte à des époques où les attributs de la divinité que l'esprit se représentait, différaient de moins en moins de ceux de l'homme, et quand on arrive à la fin à l'époque primitive où l'autre-soi du mort, considéré indifféremment comme esprit-revenant ou comme dieu, ne se distinguait en rien, au moment de ses apparitions, de l'homme vivant, quand on se reporte, dis-je, à ces époques, on ne peut manquer de voir la parenté qui unit les fonctions des officiers qui servent le chef décédé, et celles de ceux qui servent son successeur. Ce qui peut encore après cela paraître étrange dans notre affirmation disparaît dès qu'on se souvient que, dans diverses sociétés anciennes, on adorait les rois vivants à l'égal des rois morts; et que l'adoration des rois vivants par des prêtres n'était que la forme extrême de l'adoration dont s'acquittaient tous ses serviteurs.

Les organisations sociales qui ne sont que faiblement différenciées nous font voir clairement sous divers points de vue cette parenté. Comme ses inférieurs, le chef sauvage proclame ses propres exploits et les grandes actions de ses ancêtres; et les inscriptions assyriennes et égyptiennes prouvent que dans certains cas cette habitude de se louer soi-même persiste longtemps. Entre la phase sociale où le chef se loue lui-même et celle où il se fait louer par procuration, il y a un progrès dont nous avons un exemple frappant

dans le contraste qui sépare l'usage naguère en vigueur à Madagascar, où le roi avait l'habitude de rappeler dans l'assemblée publique « son origine, la succession des anciens souverains ses aïeux, et son droit incontestable à la possession du royaume, » et l'usage qui existait jadis en Angleterre, où un officier avait la charge de proclamer à la place du souverain ses distinctions, ses titres et ses droits. A mesure que le chef étendant ses domaines et accroissant sa puissance, rassemble autour de sa personne un grand nombre d'agents, le devoir qui appartenait d'abord à tous d'exprimer hautement en son honneur des louanges de propitiation, finit par devenir la charge spéciale de certains d'entre eux : une classe de glorificateurs officiels se forme. « Aux îles Samoa, un chef en voyage a dans sa suite son principal orateur. » Aux îles Fidjis, chaque tribu a son « orateur, qui prononce des harangues dans les occasions de cérémonie. » Dupuis nous raconte que les serviteurs des chefs Achantis criaient avec empressement les « titres » de leurs maîtres ; et un auteur plus récent parle de l'un des serviteurs du roi qui a pour fonction « de lui donner des noms, » c'est-à-dire de crier ses titres et ses éminentes qualités. C'est en vertu d'un usage analogue qu'un roi Yoruba, quand il sort, est suivi de ses femmes qui chantent ses louanges. Or, quand nous rencontrons des faits de ce genre, quand nous lisons qu'à Madagascar, « le souverain a une grande troupe de chanteuses, qui restent dans son palais et qui accompagnent leur monarque toutes les fois qu'il sort, soit qu'il aille prendre l'air un moment, soit qu'il fasse un long voyage ; » quand on nous raconte qu'en Chine, « Sa Majesté Impériale était précédée de gens qui proclamaient ses vertus et sa puissance ; » quand nous apprenons que chez les anciens Chibchas on recevait le *bogota* avec « des chants où l'on racontait ses exploits et ses victoires » ; nous ne saurions nier que ces proclamateurs de grandeur et ces chanteurs de louanges ne fassent pour le roi vivant exactement la même chose que les prêtres et les prêtresses font pour le roi mort et pour le dieu qu'ils dégagent de la persoune du roi mort.

Dans les sociétés dont les gouvernements cérémoniels sont très-développés, on retrouve la preuve de cette homologie. De même que ces sociétés ont ordinairement plusieurs dieux en possession de pouvoirs différents, et servis chacun par des glorificateurs officiels ; de même elles ont des potentats vivants de divers grades, servis chacun par des hommes qui proclament sa grandeur et demandent pour lui des témoignages de respect. Aux îles Samoa, « un héraut court quelques pas en avant de son chef, et prononce à haute voix son nom quand il rencontre quelqu'un. » A Madagascar « un ou

deux hommes, la zagaie ou la lance à la main, courent en tête du palanquin d'un chef, et crient très-fort son nom. » En avant d'un ambassadeur au Japon, « marchaient d'abord quatre hommes armés de balais comme ceux qui précèdent le train d'un grand seigneur, pour avertir les gens en criant : attention, attention! c'est-à-dire, asseyez-vous, ou prosternez-vous; » et en Chine un magistrat en tournée se fait précéder par des hommes qui portent des « écriteaux rouges où sont peints le rang et le nom de l'officier, et qui courent en criant aux passants qu'ils trouvent dans les rues : place, place! silence! Viennent ensuite des gens qui frappent sur des gongs et font connaître de temps en temps par un nombre déterminé de coups le grade et la fonction de leur maître. »

Il existe une autre analogie entre l'officier qui proclame la volonté du roi et l'officier qui proclame celle de la divinité, entre l'interprète qui porte au roi les demandes et rapporte sa réponse, et le prêtre qui porte les pétitions ou les questions des adorateurs et explique la réponse de l'oracle. En beaucoup de pays où le pouvoir royal est absolu, le monarque est invisible et l'on ne peut communiquer avec lui : le chef vivant simule par là le chef mort ou divin, et a besoin des mêmes intermédiaires. Il en était ainsi dans l'ancien Mexique. On dit de Montézuma II que « nul homme du peuple ne devait le voir en face, et que celui qui par hasard le voyait, était puni de mort; » on ajoute qu'il ne communiquait avec personne que par l'entremise d'un interprète. Au Nicaragua, les caciques « se tenaient séparés du reste des hommes, au point qu'ils ne recevaient de message des autres chefs que par l'intermédiaire d'officiers délégués pour cet office. » Il en était de même au Pérou, où certains chefs « avaient coutume de ne se laisser voir de leurs sujets qu'en de rares occasions. » A sa première entrevue avec les Espagnols, « Atalhualpa ne fit aucune répónse, et ne leva pas même les yeux pour regarder le capitaine Fernand de Soto. » Mais un chef répondit au capitaine. Chez les Chibchas, « le premier officier de la cour était le crieur, parce que, disait-on, il était l'intermédiaire par lequel la volonté du prince se faisait connaître. Dans toute l'Afrique de nos jours, des coutumes analogues ont créé des organes analogues. Speke nous dit que « dans la conversation avec le roi d'Uganda, il fallait toujours que les paroles passassent par un ou plusieurs de ses officiers. » Chez les Nègres de l'Intérieur, « il est absolument au-dessous de la dignité d'un Attah de répondre du haut de son trône, excepté par sa *bouche*, c'est-à-dire son premier ministre. » Au Dahomey, « le souverain adresse ses paroles au Meu, qui en informe l'interprète, qui les transmet au visiteur, et il faut que la réponse repasse par les mêmes voies. » On nous apprend qu'en Abyssinie,

où les chefs se tiennent dans leur maison, dans l'obscurité, en sorte « que les yeux du vulgaire ne peuvent les contempler à l'aise, » le roi « ne prend même pas séance au conseil, » mais qu'il « se tient dans une pièce obscure » et « observe par une fenêtre ce qui se passe dans la chambre à côté. » Il y a aussi « un interprète qui sert d'intermédiaire entre le roi et son peuple en toute affaire d'État ; cet officier porte le titre de voix ou parole du roi. » Je pourrais ajouter que cette analogie entre les agents de communication séculiers et sacrés se trouve dans certains cas reconnue par les peuples dont les institutions les consacrent. Thomson nous dit que dans la Nouvelle-Zélande on regardait les prêtres comme les ambassadeurs des dieux.

Nous avons une autre preuve de cette homologie. Dans les pays où, à côté d'une civilisation avancée, le culte des ancêtres est demeuré dominant, et où les dieux et les hommes ne sont par conséquent séparés que par une différenciation légère, les deux organisations gouvernementales ne sont que légèrement différenciées. La Chine nous en offre un excellent exemple. Le P. Huc nous raconte que « les empereurs de la Chine ont l'habitude de diviniser... les officiers civils et militaires dont la vie a été marquée par un acte mémorable, et que le culte qu'on leur rend constitue la religion officielle des mandarins. » De plus nous savons par Gutzlaff que l'empereur « confère des titres à des officiers qui ont quitté ce monde, et qui se sont montrés dignes de sa haute confiance : il les crée gouverneurs, présidents, inspecteurs, etc., dans les Enfers, et par ces actes il établit son autorité même sur les mânes. » Enfin nous lisons dans les récits de Williams que le Li-pu, ou Conseil des Rites, connaît des pratiques des cinq genres d'observances, à savoir les actes de propitiation, les félicitations, les rites militaires et hospitaliers, et les démonstrations de condoléances, et qu'il rend des arrêts en ces matières. A l'une des sections de ce conseil ressortissent les formalités cérémonielles, c'est-à-dire l'étiquette en vigueur à la cour, les règlements somptuaires, les prescriptions relatives aux voitures, aux harnais, aux cortéges, aux insignes et aux relations de personne à personne ou par écrit entre les divers rangs d'égaux. Une autre section s'occupe des rites à observer dans le culte des dieux et des esprits des monarques défunts, des sages, des honorables, etc. ; d'où l'on voit que le même conseil règle le cérémonial religieux aussi bien que le cérémonial civil. A cet exposé sommaire nous pouvons ajouter le passage suivant : « à la cour, le maître des cérémonies se tient en vue de tout le monde, et d'une voix haute commande aux courtisans de se lever et de s'agenouiller, de rester debout ou de marcher ; » c'est-à-dire qu'il dirige les adorateurs du monarque comme un grand

prêtre dirige les adorateurs du dieu. Les relations analogues au Japon étaient, jusqu'à ces derniers temps, tout aussi marquées. Les voyageurs ne nous avaient pas laissé ignorer le caractère sacré du Mikado, et sa divine inaccessibilité ; mais la confusion entre le divin et l'humain allait encore beaucoup plus loin, jusqu'à un point qu'on aurait peine à croire si les témoins ne nous l'attestaient de divers côtés. « Les Japonais, dit Dikson, sont généralement pénétrés de l'idée que leur pays est réellement la terre des êtres spirituels ou le royaume des esprits. Ils pensent que l'empereur est le maître de tout, et qu'entre autres puissances subordonnées, il a sous sa domination les esprits du pays. Il est le maître des hommes, il est pour eux la source des honneurs, et non pas seulement des honneurs en ce monde, mais aussi dans l'autre, où l'on avance d'un rang à l'autre par les ordres de l'empereur. » Mitford nous apprend qu' « à l'époque de la puissance du Siogoun, le Mikado demeurait la source des honneurs et qu'en qualité de chef de la religion nationale et de descendant direct des dieux, il décernait des honneurs divins. Pas plus loin qu'en 1870, un décret du Mikado parut dans la Gazette du gouvernement, qui conférait les honneurs divins posthumes à un ancêtre du prince de Kiousiou. » Nous apprenons ensuite que sous l'autorité des ministres japonais, un des huit conseils d'administration, le *Ti bu chio*, « s'occupe des formalités de société, des manières, de l'étiquette, du culte, des cérémonies à l'égard des vivants et des morts; etc. » Il y a donc un centre régulatif suprême qui est commun à la propitiation des personnes vivantes et à celle des personnes mortes.

Les peuples occidentaux, chez lesquels, durant l'ère chrétienne, la différenciation entre le divin et l'humain était devenue très-prononcée, ne nous offrent pas d'une façon aussi nette le rapport d'homologie qui unit l'organisation cérémonielle et l'organisation ecclésiastique. On peut, cependant, ou plutôt l'on pouvait autrefois, la reconnaître parfaitement. Du temps de la féodalité, outre les grands chambellans, les grands maîtres des cérémonies, les huissiers, etc., des cours des rois, et les officiers qui remplissaient des fonctions analogues dans les maisons des chefs subordonnés et des nobles, et dont la charge était de diriger les observances propitiatoires, il y avait une classe de fonctionnaires qu'on appelait les hérauts. Ils ressemblaient par bien des points à un clergé. Scott a fait une remarque profonde : il a vu que « l'union entre la chevalerie et la religion était si intime que l'on regardait les divers degrés de la hiérarchie de la première comme véritablement analogues à ceux de la hiérarchie de l'Église. » J'ajoute que les officiers dont les fonctions se rattachaient à l'institution de la chevalerie, formaient un

corps d'une organisation très-complexe : en France, par exemple, on y comptait cinq rangs, *le chevaucheur*, *le poursuivant d'armes*, *le héraut d'armes*, *le roi d'armes*, et *le roi d'armes de France*. Dans ces rangs l'initiation se faisait par une espèce de baptème où le vin remplaçait l'eau. Ces officiers tenaient à époques fixes leur chapitre dans l'église de Saint-Antoine. Quand ils portaient des ordres ou des messages, ils revêtaient le même costume que leurs maîtres, le roi ou les nobles, et ils recevaient à peu près les mêmes honneurs qu'eux de la part de ceux auprès de qui ils étaient députés : ils étaient donc revêtus d'une dignité déléguée semblable au caractère sacré que les prêtres possèdent par procuration. Le roi d'armes suprême et cinq autres grands officiers faisaient sur place des inspections pour maintenir la discipline, comme des supérieurs ecclésiastiques en faisaient de leur côté ; par d'autres côtés encore les fonctions de l'organisation héraldique ressemblaient aux fonctions sacerdotales. Des hérauts vérifiaient les titres de ceux qui aspiraient aux honneurs de la chevalerie, de même que les prêtres jugeaient de l'aptitude des postulants aux ordres de l'Église ; dans leurs tournées d'inspection, ils avaient la charge de « corriger les choses mauvaises et déshonnêtes », de donner des avis aux princes, fonctions analogues à ceux des prêtres. Non-seulement ils proclamaient les volontés des princes de la terre, comme les prêtres de toutes les religions annoncent celles des princes des cieux, mais ils étaient les glorificateurs des premiers comme les prêtres l'étaient des derniers : une partie de leur charge envers ceux qu'ils servaient, consistait « à publier leurs louanges ès pays étrangers. » Aux obsèques des rois et des princes, où les observances en l'honneur du vivant touchaient de si près celles qui s'adressaient au mort, la parenté de la fonction héraldique et de la fonction sacerdotale éclatait encore ; en effet, le héraut déposait dans la tombe les insignes du rang du potentat défunt, ce qui était une manière de sacrifice, mais il devait en outre écrire ou faire écrire un panégyrique du mort, c'est-à-dire inaugurer ce culte du mort d'où sortent toutes les formes supérieures de culte.

Si l'appareil héraldique était moins savamment combiné en Angleterre, il ressemblait pourtant à celui de France. Les hérauts portaient des couronnes, des habits royaux et se servaient du pluriel *nous*. Jadis il y avait deux provinces héraldiques, et dans chacune un héraut suprême : on eût dit de deux diocèses. Un développement ultérieur de l'institution amena la création d'un roi d'armes de la Jarretière avec rois d'armes provinciaux placés au-dessus d'officiers héraldiques inférieurs ; enfin en 1483 ils furent tous incorporés dans le collége des hérauts. Comme en France, il y avait des tournées d'inspection de hérauts, pour vérifier les titres et les honneurs existants et pour

en consacrer d'autres. Les rites funèbres étaient si bien assujettis à l'autorité héraldique qu'aucun membre de la noblesse ne pouvait être enseveli sans l'autorisation du héraut.

Il est aisé de voir pourquoi ces appareils auxquels étaient attachés des fonctions cérémonielles jadis importantes, se sont atrophiés tandis que les appareils civils et ecclésiastiques se développaient. La propitiation du vivant s'est trouvée, dès le début, nécessairement plus localisée que celle du mort. On ne saurait adorer le chef vivant qu'en sa présence, ou, si l'on veut, dans sa demeure, ou dans le voisinage de sa résidence. Sans doute, au Pérou, on payait un tribut d'adoration aux images des Incas vivants, et à Madagascar lorsque le roi Radama était absent, on chantait ses louanges en ces termes : « Dieu est parti pour l'Occident, Radama est un taureau puissant ; » mais en général on ne faisait pas de révérences et on ne chantait pas de louanges en l'honneur du grand personnage vivant, quand lui-même ou ses serviteurs immédiats n'étaient pas là pour le constater. Mais quand le grand personnage meurt et que dès ce moment on commence à vénérer et à craindre son esprit que l'on croit capable d'apparaître partout, les actes de propitiation cessent de demeurer localisés sur un étroit espace ; et comme, à la suite de la formation de sociétés plus vastes, il se constitue des divinités auxquelles on attribue une puissance et un empire plus vastes, la crainte et la vénération qu'elles inspirent se répandent en même temps sur de grandes surfaces. Par suite, le nombre des propitiateurs officiels se multiplie et s'étend, le culte qu'ils desservent s'établit en beaucoup d'endroits en même temps, de grands corps d'officiers ecclésiastiques se trouvent constitués. Mais ce n'est pas la seule raison qui empêche l'organisation cérémonielle de croître aussi bien que les autres appareils d'autorité : le développement de ces derniers est la véritable cause de sa ruine. Pendant les premiers temps de l'intégration sociale, il est vrai, les chefs locaux tiennent chacun leur cour sur leurs domaines et ont des officiers qui en règlent les cérémonies, mais la marche de la consolidation sociale et les progrès de la subordination des puissances locales à un gouvernement central, ont pour effet de diminuer la dignité des chefs locaux et de faire disparaître les témoins patentés de leurs honneurs. Jadis, en Angleterre, « les ducs, les marquis et les comtes avaient droit à un héraut et à un poursuivant d'armes; les vicomtes, les barons et les autres personsonnages non titrés, même les chevaliers bannerets pouvaient garder un poursuivant. » Mais à mesure que le pouvoir royal grandit, « cet usage s'effaça peu à peu : il n'existait plus sous le règne d'Elisabeth. » Il y a une autre raison qui fait déchoir peu à peu l'appareil de l'autorité cérémonielle, c'est que les autres empiètent peu à peu

sur ses fonctions. Les règlements politiques et ecclésiastiques qui au début s'occupaient surtout de la portion de la conduite de l'homme qui exprime l'obéissance aux maîtres divins et humains, se développent de plus en plus de manière à constituer des freins imposés par l'équité à la conduite des individus les uns envers les autres, et des préceptes moraux pour la direction de cette conduite : et par là ils empiètent de plus en plus sur le domaine de l'organisation cérémonielle. En France, les hérauts n'avaient pas seulement les fonctions semi-sacerdotales que nous avons indiquées, ils étaient aussi « juges des crimes commis par la noblesse ; » ils avaient le pouvoir de dégrader un noble félon ; de prononcer la confiscation de ses biens, de raser ses châteaux, de condamner ses terres à demeurer en friche, et de le dégrader des armes. En Angleterre, aussi, ces officiers de cérémonies s'acquittaient de certaines charges civiles. Jusqu'en 1688, les rois d'armes provinciaux « inspectaient leurs princes et recevaient pour cela des commissions du souverain ; dans leurs tournées, ils enregistraient dûment aux archives du collége des hérauts les certificats de décès, les généalogies, les alliances de la noblesse et de la *gentry.* » Ces pièces faisaient foi devant les cours de justice. Évidemment c'est parce que les agents ecclésiastiques et politiques se sont emparés de ces diverses fonctions, que ces deux genres d'autorité ont concouru à réduire l'appareil cérémoniel aux vestiges qu'on peut voir encore aujourd'hui, c'est-à-dire à un collége de hérauts à peu près oublié, et aux officiers de la cour qui président aux rapports avec le souverain.

Avant de passer à un exposé détaillé des diverses parties du gouvernement cérémoniel, il convient de résumer l'examen sommaire que nous venons de faire de cette question.

Le genre de gouvernement de la conduite que nous appelons cérémonie, précède les gouvernements civil et ecclésiastique. Il a ses commencements chez les types vivants inférieurs à l'homme ; on le constate chez les sauvages qui n'ont pas d'autre forme de gouvernement ; il prend souvent un grand développement dans les pays où les autres genres de gouvernement sont peu avancés ; il se reproduit toujours spontanément entre les individus dans toute société ; enfin il enveloppe les formes d'autorité plus définies que l'État et l'Église exercent. Ce qui montre encore que le gouvernement cérémoniel est primitif, c'est d'abord que les gouvernements religieux et politique ne font guère autre chose que de conserver les cérémonies en usage instituées en l'honneur de certaines personnes vivantes ou de certains morts : les codes de lois imposés par l'autorité civile, et les codes de morale promulgués par l'autorité religieuse, viennent plus tard. Nous en trouvons encore une autre preuve en ce que les trois

autorités, sociale, politique et religieuse, possèdent en commun certains éléments; car les formes qu'il faut observer dans les relations sociales se retrouvent aussi dans les relations politiques et religieuses, dans l'hommage et le culte. Chose encore plus significative, on peut rattacher la plupart du temps les cérémonies à des actes manifestement antérieurs à toute législation civile ou ecclésiastique. Au lieu d'avoir pour cause une prescription imposée ou consentie, ce qui impliquerait que l'organisation nécessaire pour faire et imposer les règles préexistait, elles proviennent, par voie de modification, d'actes que l'homme accomplit pour des fins touchant sa personne; ce qui prouve qu'elles naissent de la conduite de l'individu, avant qu'il existe aucun arrangement social capable de la gouverner. Enfin nous remarquons que lorsqu'un chef politique s'élève qui exige la subordination, qui est son propre maître des cérémonies, et qui rassemble autour de lui des serviteurs qui accomplissent des actes propitiatoires que la répétition précise et fixe, dès ce moment il y a des officiers de cérémonies. Si en même temps que croissent les organisations qui imposent les lois civiles et promulguent les préceptes moraux, l'organisation cérémonielle déchoit au point qu'on ne l'aperçoit plus; il n'en reste pas moins vrai que dans les premiers temps le corps des officiers qui dirigent la propitiation des chefs vivants, des chefs suprêmes et des chefs subordonnés, homologue du corps des officiers qui dirigent la propitiation des chefs divinisés après leur mort, tant des principaux que des subordonnés, constitue un élément considérable de la structure sociale. Enfin l'organisation cérémonielle ne s'efface que lorsque les appareils, politique et ecclésiastique, qui exercent une autorité plus définie et sur un plus grand nombre de détails, usurpent ses fonctions.

A la lumière de ces idées générales, examinons maintenant les divers éléments du gouvernement cérémoniel. Nous les étudierons sous les noms de trophées, mutilations, présents, salutations, formules de discours, titres, insignes et costumes, autres distinctions, modes, passé et avenir des cérémonies.

Herbert Spencer.

(*A suivre.*)

SUR LA MÉTHODE

DE LA

PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er novembre 1877, M. Victor Egger a émis sur la psychologie physiologique quelques idées, auxquelles il est peut-être nécessaire de répondre afin d'éviter des confusions fâcheuses.

Le but de M. Victor Egger est de renverser les théories exprimées par M. Luys dans son livre sur le cerveau, mais l'auteur, par la même occasion, attaque la méthode expérimentale tout entière appliquée à la psychologie. De là une certaine hésitation dans sa dialectique. Il s'en prend tantôt à M. Luys, tantôt à tous les physiologistes qui font de la psychologie, en sorte que ces derniers sont rendus responsables des hypothèses de M. Luys; procédé critique qui, pour n'être pas nouveau, n'en est pas plus recommandable. Attaquer un seul livre d'un seul auteur, pour conclure que l'application de la physiologie à la psychologie est une chimère, et qu'entre ces deux sciences il y a un *abîme infranchissable*, ce n'est guère faire preuve de logique; et on a le droit de s'en étonner d'autant plus que l'auteur donne à la logique un *droit absolu* sur toute science.

A la rigueur, le procédé de M. Egger serait excusable, si le livre de M. Luys était le résumé complet de toutes les données de la science sur la physiologie cérébrale; mais il est loin d'en être ainsi. Tout le monde — je parle des physiologistes — sait parfaitement que cette œuvre intéressante et originale vaut surtout par les faits anatomiques, et que la partie physiologique, très-contestée très-contestable, est absolument personnelle; en sorte que l'auteur n'a été ni précédé ni suivi dans la voie qu'il a tracée. Certes, il est plus facile de s'étonner des hypothèses innombrables d'un livre aventureux, que d'étudier et de lire une petite partie de ce qui a été écrit sur la question par les gens compétents, Fechner, Wundt, Bain, Exner, Vulpian, Donders, Herbert Spencer et tant d'autres, si nombreux que la bibliographie ne tiendrait pas dans plusieurs pages de cette

Revue. Au milieu de cette masse d'écrits, il en est peu qui soient aussi hypothétiques que le livre de M. Luys, et je ne crois pas que les théories de M. Luys aient été, dans leur ensemble, adoptées par un seul de ces physiologistes. C'est donc à tort que M. Egger, pour caractériser la méthode psycho-physiologique, s'exprime en ces termes peu bienveillants : « On apprend désormais à connaître l'âme, non par la réflexion, mais par L'AUTOPSIE DES CERVEAUX AVARIÉS ; le trépan et le scalpel ont détrôné la conscience. »

Cette même confusion se retrouve à chaque instant dans l'esprit de M. Egger ; à ses yeux l'anatomie et la physiologie sont à peu près une même science, tandis qu'il y en aurait une autre, toute différente, quant à son objet et à ses moyens, qu'on pourrait appeler la psychologie. Pour démontrer cette proposition étrange, voici le raisonnement de M. Egger que je livre aux méditations du lecteur : « Pour les organes autres que le cerveau, la fonction, c'est la fonction de l'organe, c'est l'organe en fonction, l'organe en mouvement, l'organe plus quelque chose : pour le cerveau, la fonction est *sui generis*, à part son rapport avec l'organe, hétérogène à l'organe, à tout organe et à tout mouvement ; c'est un monde à part, le monde inétendu. »

Telle est la logique de M. Egger. Elle le conduit à cet axiome : aucune découverte ne pourra établir entre une pensée et un élément cérébral le lien qui existe entre un muscle et une contraction. — Malheureusement si les raisonnements de M. Egger le conduisent à un résultat, les expériences conduisent à un autre tout différent; non pas que l'analogie soit complète et en dehors de toute discussion, mais, par le fait même que les expériences comportent la discussion, elles n'en sont que plus intéressantes et ne font qu'infirmer la proposition de M. Egger. Les modifications électriques, thermiques, vasculaires de la pulpe cérébrale ont été soigneusement étudiées et enregistrées. On a pu calculer le retard de la sensation, de la perception, douloureuse ou sensitive ; on a comparé ces phénomènes avec les phénomènes musculaires, et il faut une foi bien robuste pour ne pas se préoccuper un instant de toutes ces recherches, ne fût-ce que pour en combattre les conclusions. C'est seulement quand on aura lu, médité ces expériences, au besoin expérimenté soi-même, qu'on pourra se faire une opinion sérieuse, réfléchie, respectable, sur ce qu'on entend par le mot cerveau et le mot fonction du cerveau. Pour affirmer un fait, tous les raisonnements les plus habiles ne valent pas une bonne expérience.

Un autre avantage de la méthode expérimentale sur la méthode logique, c'est qu'elle comporte le progrès, et ne prétend jamais être en possession immédiate de la vérité absolue ; la science procédant par cette méthode est toujours en voie de formation, chaque jour

amène un résultat nouveau, sans que les résultats antérieurs soient compromis par les découvertes nouvelles. Comme le dit M. Claude Bernard, qui est aussi bien un maître pour la méthode qu'un maître pour la science, deux faits ne se contredisent jamais, et s'ils semblent se contredire, c'est qu'on en donne une interprétation erronée. — Ainsi, parce qu'il y a des inconséquences, des incohérences, des ignorances, personne ne se refusera à reconnaître que la psychologie physiologique est une science, science à peine ébauchée, avec un groupe de faits certains très-petit, mais qui a devant elle un horizon illimité.

Venons maintenant aux attaques dirigées par M. Egger non plus contre la méthode physiologique, mais contre les hypothèses de M. Luys. M. Egger s'est abstenu prudemment de toute discussion anatomique, dangereuse avec un adversaire si redoutable, et il s'est contenté de critiquer le style, les expressions, les métaphores, assurément ingénieuses, mais, ainsi que nous l'avons dit plus haut, personnelles à M. Luys, sans que personne ait cru avantageux de les adopter.

Deux expressions sont critiquées par M. Egger, au sujet desquelles il est peut-être bon d'insister, car au premier abord elles prêtent beaucoup à la critique : je veux parler des mots *sensibilité inconsciente*, et *phosphorescence du cerveau.*

Il est certain que si on prend l'expression dans sa rigueur absolue, la *sensibilité inconsciente* est un non-sens formel. On ne peut sentir que si on le sait, et dès qu'on ignore qu'on sent, c'est qu'on ne sent pas. Pris ainsi dans son acception grammaticale, le mot sensibilité veut dire sensibilité consciente, et il ne saurait y avoir de sensibilité inconsciente. Cela est incontestable.

Toutefois, ce n'est pas une absurdité que de dire qu'il y a des sensations inconscientes, et une sensibilité inconsciente. Au contraire, cette expression est nécessaire pour exprimer tout un ordre de faits qu'elle traduit avec une précision singulière. Voici, par exemple, une grenouille intacte : on lui presse la patte, c'est un fait de sensibilité; la *fonction* sensibilité ne comprend pas seulement la conscience de cette excitation, elle comprend tout ce qui a servi à la provoquer, excitation de la peau touchée, transmission par le nerf, transmission par la moelle épinière, réception dans le cerveau et finalement conscience. Que si par une mutilation on enlève l'encéphale de cette grenouille, et qu'on continue à lui presser la patte, vraisemblablement la conscience aura disparu, il n'y aura plus de sensibilité consciente. Pourtant l'excitation de la peau, la transmission par le nerf, la transmission par la moelle, seront restées absolument dans les mêmes conditions que précédemment, et comme nous avions

appelé sensibilité l'ensemble de ces fonctions, quand le cerveau était intact, nous continuons à l'appeler sensibilité quand le cerveau est détruit, en ajoutant le mot inconsciente qui précise le fait particulier, et indique qu'il n'y a plus de perception proprement dite. L'action réflexe qui se produit quand l'encéphale est enlevé nous montre bien que les éléments nerveux continuent à réagir contre l'excitation; c'est cette réaction des éléments nerveux contre les excitations venues du dehors qu'on a appelée sensibilité, ou irritabilité. Le mot sensibilité signifie donc irritabilité du système nerveux : jamais dans la langue physiologique il n'a voulu dire autre chose, et il vaut peut-être mieux garder cette expression, assez imparfaite, que d'en créer une nouvelle, ou se servir du mot irritabilité qui est beaucoup trop vague, et s'appliquerait également aux glandes, aux muscles, aux épithéliums et au système nerveux. On peut donc dire la sensibilité d'un élément nerveux. C'est comme si l'on disait l'irritabilité d'un élément nerveux.

Sans vouloir entrer dans une discussion trop étendue, j'ajouterai qu'il y a une grande quantité de sensations reçues par le cerveau et dont nous n'avons pas le moins du monde conscience. Ce sont là des vérités élémentaires. Le meunier qui s'endort au bruit de son moulin et se réveille quand le bruit cesse, a une sensation inconsciente; quand nous nous rappelons tout d'un coup un souvenir que nous croyions effacé depuis longtemps, c'est en vertu d'une opération inconsciente de l'intelligence. Cette conscience des phénomènes cérébraux tels que l'imagination, la sensation, le souvenir, est un phénomène nouveau qui vient pour ainsi dire se superposer à ces phénomènes, mais qui n'est pas indispensable pour qu'ils se produisent. Il y a des sensations, des souvenirs, avec conscience; comme il y a des sensations, des souvenirs, sans conscience. La langue n'est peut-être pas irréprochable au point de vue de l'étymologie des mots *sentir* et *sensation*, mais il suffit qu'elle soit claire, pour qu'un néologisme ne soit pas indispensable.

C'est surtout le mot phosphorescence qui a étonné M. Egger. Comparer l'activité de l'âme qui a reçu une excitation, à un bâton de phosphore exposé à la lumière, c'est en effet une comparaison hardie et faite pour surprendre. Mais, pourquoi supposer que M. Luys attache à cette métaphore une exactitude mathématique : ce n'est qu'une image employée pour faire comprendre un fait, et, si le fait est vrai, ce serait une puérilité que d'accuser M. Luys de croire que le cerveau devient phosphorescent, quand les excitations des sens viennent le frapper. Ce mot phosphorescence veut dire simplement qu'une excitation, après avoir touché le cerveau, ne va pas s'y éteindre, mais que l'ébranlement continue, même lorsque la cause

de cet ébranlement a disparu. J'ai pu démontrer ce fait par des expériences d'autant plus rigoureuses, que j'ai eu recours à la méthode expérimentale et non à la méthode logique. Une excitation répétée dix fois en un court intervalle de temps, agit plus que cette même excitation isolée. Tout se passe comme si les excitations successives s'accumulaient de manière à produire une somme d'effets. Le mot phosphorescence ne peut donc être regardé comme l'expression réelle de la vérité, mais on peut dire sans témérité qu'il se passe dans le cerveau quelque chose d'analogue.

Je ne dirai rien des autres critiques que le livre de M. Luys a inspirées à M. Egger. La psychologie scientifique et la méthode expérimentale n'en sont pas plus responsables que la physique n'est responsable d'un livre écrit par un physicien, ou la chimie d'un livre écrit par un chimiste. Dans l'intérêt de la vérité, il faut que cette confusion cesse.

En somme, si l'opinion exclusive de M. Egger venait à triompher, ce serait un pas en arrière. Laisser la science de l'homme aux logiciens qui dédaignent la méthode expérimentale et les résultats de cette méthode, c'est le contraire du progrès. Ceux qui plus que tous autres sont à même d'étudier et de connaître les facultés de l'intelligence, ce sont ceux qui, cherchant la vérité dans le domaine des faits, étudient les fonctions de l'organe de l'intelligence. C'est aux aliénistes comme Esquirol, c'est aux physiologistes comme Claude Bernard, non pas à l'exclusion des philosophes, mais de concert avec ceux-ci, qu'il appartient de fonder une science qui n'existera que si elle se soumet à l'autorité suprême de l'observation et de l'expérience.

D[r] Charles Richet.

LA LOI PSYCHOPHYSIQUE

ET

LE NOUVEAU LIVRE DE FECHNER

I. — Explications préliminaires.

Le sujet que j'aborde aujourd'hui n'est pas nouveau pour les lecteurs de cette *Revue* [1]. J'ai fait ici même l'histoire de la loi psychophysique; et, à l'occasion des attaques extrêmement sérieuses dirigées contre elle par un esprit délié, judicieux et pénétrant, j'ai dû l'examiner soigneusement dans ses fondements, peser les preuves alléguées en sa faveur, en apprécier le degré de vraisemblance, en rechercher enfin la portée et la signification probables. La lutte timidement engagée depuis longtemps entre Fechner et ceux qui rejettent ses théories et ses formules ou qui ne les acceptent qu'en les entourant de restrictions plus ou moins importantes, vivement accentuée par l'entrée en scène de Hering, excite en ce moment un puissant intérêt. L'illustre fondateur de la psychophysique n'a pu rester impassible en face d'un ennemi aussi redoutable battant en brêche le monument qu'il croyait avoir élevé à la science, et il s'avance armé de toutes pièces pour le soutenir et le défendre. Au discours du savant académicien, il répond par un volume [2].

Il est vrai de dire que ce n'est pas à Hering seul que Fechner croit devoir s'adresser; tous ceux qui directement ou indirectement ont combattu ses opinions, sont passés en revue, discutés ou refutés. Il fait notamment à l'auteur du présent article l'honneur de lui accorder dans son ouvrage une place tout particulièrement distinguée, et c'est ce qui m'autorise à donner ici quelques mots d'explication.

1. Voir *Revue philosophique*, mars 1877, l'article intitulé : *La loi psychophysique; Hering contre Fechner.*

2. *In Sachen der Psychophysik*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1877, VIII-220 p.

Mon rôle dans le procès est tout spécial, et Fechner en fait très-bien ressortir le caractère.

Voici ce que j'écrivais dans un passage de mon dernier article sur la question où je résumais les résultats de mon Étude psychophysique : « La loi de Fechner est insoutenable au point de vue mathématique. Elle entraîne des conséquences absurdes, et la manière dont elle est établie ne procure pas à l'esprit une idée bien nette de ce que peut être la quantité d'une sensation, ni comment, par conséquent, elle peut être représentée par un nombre, etc. [1] »

« On pourrait croire d'après ces lignes, dit Fechner (p. 27) [2], que leur auteur est l'un de mes adversaires les plus décidés. Néanmoins ses essais sont une confirmation très-satisfaisante de la loi de Weber; il lui reconnaît à tout le moins une valeur approximative ; il a adopté plus tard une formule qui, dans son expression, coïncide avec la mienne, mais dont la signification est différente; enfin dans la *Revue philosophique* il a pris à mon égard contre Hering en quelque sorte l'attitude d'un allié, sans abandonner toutefois ses anciennes critiques, et cela parce qu'il se sentait atteint aussi bien que moi par les arguments qui m'étaient opposés. »

Cette appréciation est assez juste ; je crois pourtant devoir la compléter. C'est en 1864 que j'ai eu connaissance des travaux de Fechner. Je fus tout d'abord séduit par la loi logarithmique, mais mon esprit ne fut pas complétement satisfait. Je crus devoir faire subir à cette loi des modifications qui *à priori*, c'est-à-dire en dehors même de toute expérience, étaient à mes yeux des corrections importantes et nécessaires, que l'expérience est venue justifier *à posteriori*. Ce fut l'objet d'un premier mémoire [3]. Plus tard, préoccupé de rechercher le sens réel de la loi logarithmique, je fus conduit à faire subir à l'une de mes formules une transformation en partie purement mathématique, et elle est redevenue semblable à l'une des formules qu'emploie Fechner, tout en ayant un sens essentiellement différent. J'appuyais ma nouvelle manière de voir sur mes propres expériences et sur des considérations théoriques très-générales. J'en fis le sujet d'un second mémoire [4].

J'avais lieu d'être satisfait de mes dernières équations. Toutefois je n'avais pas une foi bien robuste en leur légitimité. Je suis philosophe, il est vrai, mais je suis un peu physicien, et je ne me contente pas

1. *Revue phil., loc. cit.*, p. 241.
2. Les renvois dans le corps de l'article se rapportent à l'ouvrage de Fechner.
3. *Étude psychophysique. Recherches théoriques et expérimentales sur la mesure des sensations et spécialement des sensations de lumière et de fatigue.* (Bruxelles, 1873.)
4. *Théorie générale de la sensibilité.* — Bruxelles, 1876.

facilement d'un petit nombre de preuves. Jusqu'à quel point, en effet, la loi logarithmique était-elle avant tout fondée en fait ? J'en étais là lorsque parut le travail de Hering. A la suite d'une première lecture, je crus que c'en était fait de la psychophysique de Fechner, tant le nouvel assaillant avait mis de vigueur dans les coups qu'il lui adressait. J'en pris bravement mon parti ; quand on est dans une mauvaise voie, il n'est jamais trop tôt d'en sortir. Je me mis à relire plus attentivement et à tête reposée le discours du professeur de Prague. Je crus reconnaître alors que la partie fondamentale de l'œuvre de Fechner n'avait pas subi d'atteinte et était restée debout. Il me sembla même que ma doctrine, contre laquelle Hering, sans s'en douter, s'était aussi escrimé, était demeurée à peu près intacte. Je ne me faisais d'ailleurs pas illusion, et je n'étais pas rassuré complétement sur l'issue d'un second assaut semblable. Après avoir répondu à Hering, je concluais en ces termes : « Je ne sais si cette défense sauvera, *momentanément du moins*, la loi logarithmique de Fechner. Mais quelque destinée que l'avenir réserve à cette loi et aux théories auxquelles elle a donné naissance, les lecteurs qui ont suivi attentivement cette longue argumentation, reconnaîtront sans peine que la question des rapports de l'âme et du corps est sortie aujourd'hui des nuages de la métaphysique pour n'y plus rentrer jamais. Ce sera la gloire impérissable du philosophe physicien de Leipzig [1]. »

Ce préambule était nécessaire pour bien définir le genre du débat qui s'agite autour de la loi de Weber. Les sectes philosophiques sont un peu comme les sectes religieuses : elles sont exclusives. Chacune est prête à s'écrier : Hors de mon église, pas de salut. Là, comme ici, les conversions sont rares ; et, bien qu'il y ait presque autant de confessions différentes qu'il y a d'individus, on vient à chaque instant se heurter contre une foi aveugle et intolérante, qui aux arguments oppose parfois la passion, la colère et les violences. Autour de la loi logarithmique, la bataille est calme et courtoise. C'est que le point en litige touche aux sciences naturelles, que les preuves apportées de part et d'autre sont puisées dans les faits et non dans la raison pure, que le terrain est ainsi parfaitement circonscrit et connu de tous, et qu'on ne combat pas dans le vide. Aussi Fechner, tout convaincu qu'il est d'être resté, quant à ses formules et à sa manière de voir, à l'abri des coups de ses adversaires, énonce une conclusion au fond peu différente de la mienne. En attendant mieux, pense-t-il, et vu le peu d'accord qui se manifeste entre les critiques, sa théorie serait encore la plus plausible de toutes. « De même, dit-il en terminant,

1. *Revue phil.*, *loc. cit.*, p. 262.

que la tour de Babel n'a pu s'achever parce que les ouvriers qui devaient l'édifier n'étaient plus en état de se comprendre, de même le monument psychophysique que j'ai tenté d'élever pourrait bien demeurer debout parce que ceux qui veulent l'assaillir ne parviendront pas à s'entendre » (p. 215).

Le sujet, on le sait d'ailleurs, a des ramifications dans toutes les sciences : il touche à la physique et aux mathématiques presque autant qu'à la psychologie et à la physiologie. Je m'attacherai aujourd'hui à le traiter principalement sous les deux premiers points de vue. J'espère que le lecteur voudra bien me suivre dans cette partie de mon exposé, et qu'il ne déniera pas une certaine portée philosophique aux excursions que je devrai faire dans les sciences positives.

II. — Aperçu de l'ouvrage de Fechner.

Le livre que nous avons sous les yeux se distingue par une qualité incontestable : la sincérité. Les opinions des auteurs que Fechner examine et critique sont exposées avec vérité, et leurs arguments contre sa propre doctrine sont reproduits, en général, dans toute leur force. Les réponses portent presque toujours sur les points vraiment en discussion, et aucune difficulté un peu considérable n'est sciemment éludée ou passée sous silence. Enfin on y trouve un relevé complet des controverses et des travaux auxquels la nouvelle science a donné lieu. Je dois pourtant ajouter qu'aux yeux d'un lecteur français, cet ouvrage — comme les *Eléments de psychophysique* du même auteur — ne paraîtra pas irréprochable sous le rapport de la composition : la lecture n'en est ni agréable, ni facile, tant à cause de la longueur des phrases toutes hérissées d'incises, qu'à cause des renvois perpétuels à ce qui a été ou à ce qui va être dit ou encore à ce qui a été énoncé autre part. Mais ce n'est pas là un défaut bien grave pour les Allemands qui, doués en général de la plus grande patience, et pénétrés de respect pour les savants, se donnent la peine de fendre l'os pour en retirer la moelle.

Fechner débute par un court résumé de ses doctrines et de ses formules. Il définit la psychophysique la science exacte des rapports entre l'existence psychique et l'existence corporelle. Elle est exacte en ce sens seulement qu'elle repose sur l'observation, l'expérience et le calcul, car ses résultats sont loin d'atteindre le degré de certitude auquel on arrive en mécanique, en physique, en chimie, et même en physiologie (page 2). Poursuivant un but plus spécial — parce que telle est la base de tous les phénomènes de la vie intel-

lectuelle — elle essaie de trouver la loi qui relie la sensation, phénomène interne, à l'excitation, phénomène externe. Pour Fechner l'excitation ne produit pas directement la sensation ; elle dégage d'abord une force corporelle qui réside dans le système nerveux, et qu'il qualifie de *psychophysique*. Il en fait dépendre immédiatement l'activité spirituelle de la sensation.

Il y a donc ici trois termes reliés par trois relations nécessaires : la première entre l'excitation et la force psychophysique ; la seconde entre celle-ci et la sensation ; la dernière entre l'excitation et la sensation. On comprend sans peine que deux de ces fonctions étant connues, la troisième, quelle qu'elle soit, en est une conséquence. Or, Fechner admet hypothétiquement que la force psychophysique dégagée est proportionnelle à la quantité d'excitation ; d'un autre côté, l'expérience et le calcul lui ont démontré que la sensation croît comme le logarithme de l'excitation [1]; dès lors la conclusion se présente d'elle-même : la sensation croît comme le logarithme de la force psychophysique mise en liberté par l'excitation.

Nous avons maintenant ainsi une équation entre deux termes tous deux intérieurs — la force nerveuse et la sensation — et aucun d'eux n'est directement mesurable. Mais ils le deviennent d'une manière indirecte, prétend Fechner, du moment que nous possédons une relation entre l'un des deux et une quantité directement mesurable. Or c'est précisément une relation de cette nature qui relie la sensation à l'excitation. Ce point est de la plus haute importance, comme on le verra par la suite.

L'excitation est directement mesurable : cela veut dire que je puis produire une quantité quelconque d'une espèce d'excitation donnée en prenant un nombre suffisant d'unités de cette même excitation. Ainsi, toute longueur peut naître du fait qu'on ajoute des mètres à des mètres, ou des millimètres à des millimètres; en un mot, des unités (arbitraires) de longueur. Et de même, une lumière extérieure, celle de la lune par exemple, est égale à celle que répand un certain nombre de bougies; un bruit déterminé peut être obtenu par l'accumulation de petits bruits égaux. D'ailleurs, l'éclat d'un corps lumineux est la somme des éclats émanant de chacune des particules lumineuses de ce corps ; et le bruit de la mer est la résultante des chocs de chacune de ses gouttes contre l'air ou les gouttes voisines. Mais aucune sensation ne se trouve dans ce cas ; aucune ne peut

1. Rappelons-nous que cette rédaction veut simplement dire ceci : que l'excitation doit croître suivant une progression géométrique (telle que 1, 2, 4, 8...) pour que la sensation croisse suivant une progression arithmétique (telle que 1, 2, 3, 4...); car les logarithmes des nombres qui sont en progression géométrique forment eux-mêmes une progression arithmétique.

être mesurée par la juxtaposition directe de petites sensations égales. Il a donc fallu tourner la difficulté ; et c'est l'excitation même, qui, par l'intermédiaire de la formule, permet d'évaluer la sensation (p. 1). C'est ainsi que l'on mesure indirectement la chaleur par l'élévation de la colonne du thermomètre. Nous verrons plus tard si ce procédé de mesure indirecte est légitime.

Ces différentes considérations, judicieuses d'ailleurs, ne sont pas toutes du même ordre. Celles que je viens d'exposer en dernier lieu sont du ressort de la philosophie des mathématiques. C'est au contraire une simple question de fait, à résoudre principalement par l'expérience, que celle de savoir si la sensation croît comme le logarithme de l'excitation. Mais c'est de la spéculation pure de prétendre qu'entre l'excitation et la sensation il y a une force psychophysique intermédiaire qui se dégage proportionnellement à l'excitation, et qui n'engendre de sensation que dans la mesure de son logarithme. Et d'abord cette force psychophysique pourrait fort bien ne pas exister. Il pourrait aussi se faire, si elle existe, qu'elle créât des sensations proportionnelles à son intensité, et que la loi logarithmique n'intervînt que pour régler ses rapports avec l'excitation. Il serait encore très-facile d'imaginer à l'infini d'autres rapports de ce terme intermédiaire avec les deux autres, sans compromettre le moins du monde la relation qui existe entre ces derniers. Fechner dit bien, à l'appui de sa manière de voir, que, dans le monde physique, les effets sont proportionnels aux causes, et qu'il n'en est pas nécessairement de même dans le monde psychique ; mais Hering, prenant le contrepied de cette thèse, croit que la représentation interne du monde extérieur n'est fidèle qu'à la condition d'être une réduction proportionnelle de la réalité.

On le voit sans peine, la psychophysique de Fechner prête le flanc à des objections de diverses natures. On peut l'attaquer sur le terrain de la spéculation — c'est ce qu'ont fait Brentano, Hering, Langer, Mach, Classen, Ueberhorst, Bernstein — au point de vue mathématique — c'est ce qu'a entrepris Langer — enfin dans sa base expérimentale, nier en tout ou en partie les faits sur lesquels elle s'appuie ou lui en opposer d'autres qui la mettent à néant — c'est ce qu'ont fait Helmholtz, Aubert, Hering, Langer et Lowne[1]. Quant aux objections que j'ai faites, elles se rattachent à tous ces points de vue à la fois.

Voilà une série assez respectable des polémistes à qui l'illustre

1. Ce n'est pas la classification adoptée par Fechner, mais c'est celle qui m'a paru le plus convenable pour faire comprendre le procès. Enfin Lowne n'est pas mentionné dans son ouvrage, parce que les travaux de ce savant viennent seulement de paraître.

vieillard se propose de tenir tête. Et, dans cette lutte qui paraît inégale, n'a-t-il pas d'alliés? demandera-t-on. On peut répondre non. Si Fechner a beaucoup d'admirateurs, il n'a pas d'adeptes. De ses élèves, ceux qui ne l'ont pas tout à fait abandonné, repoussent tel ou tel point de sa doctrine, ou bien font subir à tel ou tel autre des changements qui en dénaturent, sinon complétement, du moins partiellement l'esprit. Il a donc à la fois contre lui des adversaires déclarés ou des disciples plus ou moins infidèles.

Et parmi ces opposants il y a encore une distinction à faire. Les uns se contentent purement et simplement de combattre telle ou telle proposition théorique ou expérimentale; d'autres, Hering, Brentano, Lowne, Bernstein, Langer et moi, substituent aux idées et aux formules du maître d'autres idées et d'autres formules. Fechner les réfute toutes en passant.

Cette polémique occupe les deux tiers de l'ouvrage. Dans le dernier tiers, Fechner fait connaître les expériences qu'on a faites concernant la loi de Weber depuis la publication des *Éléments*. Il met en relief celles qui sont favorables à sa thèse, discute et rectifie au besoin les résultats contraires; puis, résumant le tout, il en arrive à la conclusion que j'ai déjà fait connaître. A ses yeux, son système sort victorieux de tous les assauts qu'on lui a livrés; il reste maître absolu du champ de bataille, sauf quelques points sans importance; il est de tous le plus vraisemblable, le plus plausible, le moins sujet à critique, c'est le système de l'avenir. Tous les autres donnent lieu à des difficultés plus grandes, inextricables, insolubles; et du désaccord qui règne entre eux, on doit conclure qu'il est dans la vérité (p. 5 et 6). L'argument n'est pas, il est vrai, péremptoire, et chacune des parties en cause pourrait s'en prévaloir en faveur de son opinion.

Il est, on le conçoit, complétement impossible de rendre compte en détail d'un ouvrage de cette nature. Si Fechner a eu besoin d'un volume pour répondre à des objections faites à sa doctrine, il me faudrait à moi un autre volume rien que pour discuter à fond quelques-unes des assertions de son auteur. Mais deux circonstances me permettront d'être relativement assez court.

D'abord je pourrai passer rapidement sur certaines objections ou certains systèmes *à priori*. Ainsi, par exemple, si l'on en croit Bernstein, voici quel serait, en dernière analyse, le fondement de la loi de Fechner. D'après ce savant physiologiste, l'excitation ébranle un certain nombre de molécules du cerveau, et le nombre de ces molécules ne croît que suivant le logarithme de la cause excitante. C'est ainsi que si l'on chauffe deux ou trois fois davantage l'extrémité d'une barre de métal, l'étendue de la partie qui s'échauffera n'en

deviendra pas deux ou trois fois plus grande, mais s'exprimera par une fonction logarithmique. Dans cet ordre d'idées, vu l'état actuel de la question, on peut discuter longtemps et sans aboutir à un résultat définitif, parce que l'expérience — qui est le seul juge sans appel — n'a pas le pouvoir de trancher le différend.

J'en dirai tout autant des formules empiriques telles qu'en imaginent Helmholtz, Aubert et Langer [1]. Je m'en réfère à cet égard à ce que j'en ai dit dans mon précédent article [2].

Enfin, cet article lui-même était consacré à l'exposition des arguments ingénieux et variés de Hering, le principal adversaire de la psychophysique. Je n'ai donc plus qu'à les rappeler. De son côté le philosophe de Leipzig réplique en général par les mêmes raisonnements que ceux que j'ai fait valoir, avec cette différence toutefois que très-souvent je donne raison à Hering, tandis que Fechner lui donne toujours tort. Il me sera ainsi loisible d'abréger considérablement cette partie si importante de la polémique. De cette façon l'attention du lecteur sera réservée pour celles des controverses dont il n'avait jusqu'à présent été fait qu'une mention sommaire.

III. — Fechner contre Hering, et les objections à priori.

L'expérience établit que la sensation est une certaine fonction de l'excitation. Cette fonction une fois connue, on peut essayer de remonter à la cause de la sensation. C'est ainsi que les lois de Képler ont conduit Newton à l'hypothèse de l'attraction universelle. Quelle que doive être la formule exacte qui relie ces deux termes, une chose est certaine, c'est que la sensation ne croît pas proportionnellement à l'excitation. Fechner s'est cru dès lors en droit d'introduire entre la cause physique agissante et l'effet psychique résultant un terme intermédiaire, la force psycho-physique, dont les rapports avec l'extérieur obéiraient au principe universel de la proportionnalité des effets aux causes, et dont les rapports avec l'intérieur seraient au contraire subordonnés à une certaine loi de progression.

Hering [3] et d'autres penseurs tels que Mach, Classen, Ueberhorst,

1. Les deux premiers appuient leurs formules sur des expériences dont les résultats sont incompatibles avec l'équation de Fechner, et ils recherchent ensuite quelle espèce de correction elle devrait subir pour que cette incompatibilité fût écartée. Les modifications qu'ils proposent ont donc un but didactique et non théorique. Langer, au contraire, sans s'appuyer sur l'expérience, cherche à donner à la loi psychophysique une forme rationnelle.

2. *Revue phil.*, *loc. cit.*, p. 263, à la fin de la note, et *Etude psych.*, p. 23.

3. Voir *Revue phil.*, *loc. cit.*, p. 229, 232, 233.

Bernstein, repoussent à priori les rapports non proportionnels. D'où viendrait d'ailleurs cette différence? pourquoi la proportion d'un côté, la progression de l'autre? Fechner, pour qui cette question est vitale, répond que la proportion ne règne que là où l'effet découle immédiatement de la cause, mais que, dans le cas contraire, il n'en est pas ainsi. La durée du battement d'un pendule dépend de sa longueur ; le temps de la révolution d'une planète, de sa distance au soleil ; le développement d'une courbe, de sa projection sur l'axe des abscisses, etc. ; or dans ces exemples il n'y a aucune proportionnalité entre les termes unis. C'est bien le cas de dire que comparaison n'est pas raison. Fechner me semble oublier d'ailleurs que la sensation dépend immédiatement de la force psycho-physique.

Je l'ai déjà dit, je juge cette discussion en partie oiseuse. Entre deux termes bien connus, on vient introduire une inconnue embarrassante qui me paraît faite plutôt pour compliquer la question que pour l'éclaircir. Quant au principe que l'effet doit être proportionnel à la cause, je l'accepte pleinement ; il s'agit seulement de bien déterminer dans chaque cas quel est l'effet et quelle est la cause. Si, par exemple, la cause était le logarithme de l'excitation? Or, c'est à quoi l'on arrive, quand on fait dépendre les modifications de la sensibilité d'une différence d'équilibre entre l'état du milieu agissant et l'état de l'organe sensible. L'excitation est, dans ce cas, à proprement parler, le choc résultant d'une chute, chute qui se fait tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Si l'on entend l'excitation de cette façon — et c'est là ma manière de voir — la loi psychophysique cesse d'être une exception au principe général de la proportionnalité des effets aux causes. C'est ainsi que le travail qui effectue la compression d'un gaz est proportionnel au logarithme du rapport entre le volume initial et le volume final.

Je dois cependant mentionner un autre genre de relation proposé par Brentano. D'après ce philosophe, les accroissements relatifs de la sensation doivent être égaux, quand les accroissements relatifs de l'excitation le sont. Fechner, à la suite d'une correspondance qu'il a entretenue avec ce savant, n'a pas eu de peine à lui démontrer que, mise sous forme mathématique, cette loi s'identifie avec celle de M. Plateau dont il sera parlé plus loin.

Pour terminer l'exposé critique des arguments *à priori*, je n'ai plus qu'à dire un mot de l'argument téléologique mis en avant par Hering. Si la loi logarithmique était vraie, dit ce penseur, l'âme ne pourrait avoir une idée adéquate du monde que nous habitons [1]. Fechner ne repousse pas en principe, comme je le fais, les argu-

1. *Revue phil.*, *loc. cit.*, p. 229, 234 sqq., 260 sqq.

ments de cette nature. Mais il demande à Hering pourquoi la loi de proportionnalité ne s'applique pas à la lumière. J'avais posé la même question. Fechner fait en outre observer judicieusement (p. 59) qu'elle reste étrangère aux sensations de poids, même si l'on accepte les chiffres fournis par les élèves Biedermann et Löwit [1]. Enfin on ne peut nier, dit-il, que 100 thalers n'augmentent pas la fortune d'un millionnaire dans une proportion plus notable qu'un thaler celle d'un pauvre homme [2]. Recueillons ici en passant un aveu précieux : c'est qu'il serait possible que les lois psychophysiques ne fussent pas rigoureusement applicables aux sensations de poids (p. 60). Je l'avais déjà soupçonné [3]. Constatons encore que Fechner fait une distinction formelle entre les sensations intensives et celles qu'on appelle extensives : de ce que la loi ne s'appliquerait pas à celles-ci, il ne s'ensuit pas qu'elle ne dût pas s'appliquer aux autres. J'avais regretté que la confusion entre les mots prêtât à une pareille confusion entre des choses si différentes [4]. Fechner relève ma critique (p. 61) et rappelle qu'il a fait expressément la distinction dans ses *Éléments de psychophysique* (I, 15, II, 336). Je lui donne volontiers acte de cette rectification.

Enfin le professeur de Prague avait fait valoir contre la loi de Weber différentes raisons de fait. Le physicien de Leipzig n'invoque contre certaines d'entre elles [5] que des objections assez embarrassées. Si je soulève, avait dit le premier, un poids de 3 livres avec mon bras dont j'évalue aussi le poids à 3 livres, la sensation éprouvée sera, si la loi psychophysique est vraie, égale à celle que me fournira un poids de 7 livres que j'élèverai avec ce même bras armé d'un croc pesant 4 livres, puisque les accroissements relatifs de poids seront égaux, là de 3 livres sur 3 livres, ici de 7 livres sur 7 livres. D'après Fechner (p. 186 et suiv.), il n'y a pas lieu de voir ici des sensations de surcroît, mais des sensations totales. Hering avait encore dit que, la main étant posée à plat sur la table, un disque de métal ajouté à un autre disque devrait produire le même effet que cinq disques ajoutés à cinq disques, tandis qu'il n'en est pas ainsi. On lui répond qu'il ne tient compte que de la pression exercée sur la main par les disques, mais qu'il néglige la contre-pression qui vient de la table sur laquelle elle repose et que, par suite, l'expérience n'est pas concluante. Je crains bien que ce ne soient pas là des réponses bien péremptoires.

1. *Revue philosophique*, *loc. cit.*, p. 238.
2. Sur cette espèce d'argument, voir ibid., p. 249.
3. Ibid., p. 239, 251 sqq.; et *Théorie de la sensibilité*, p. 20.
4. Ibid., p. 250.
5. Ibid., p. 230 et 231.

On se rappelle aussi que Hering avait cru devoir recommencer les expériences de Weber sur les poids, et qu'il était arrivé à de tout autres résultats que son illustre prédécesseur, ce qui enlevait à la loi de Fechner l'un de ses plus solides appuis [1]. Pour les poids croissant par 250 grammes depuis 250 jusque 2750 grammes, Hering avait toutefois reconnu que, si l'on faisait entrer en ligne de compte le poids du bras, les résultats s'accordaient assez bien avec la loi logarithmique [2]. Fechner triomphe de cette circonstance et demande, avec assez de raison, ce me semble, à son adversaire comment il explique cette remarquable coïncidence. Mais, comme pour les poids plus petits croissant depuis 10 grammes jusque 500 grammes, il ne peut plus être question de faire intervenir le poids du bras, il est obligé d'avouer, pour maintenir sa loi, qu'elle n'est pas applicable aux petites valeurs, et que c'est là d'ailleurs une chose depuis longtemps admise; et il attribue le fait à des circonstances perturbatrices inconnues, ou bien à ce que la main, et non tout le bras, prendrait, dans ce cas, uniquement part à l'expérience (p. 189 et suiv.). Comme on le voit, l'objection subsiste. Certes, elle ne suffirait pas à elle seule pour faire rejeter la loi de Fechner; mais, tant que l'anomalie n'a pas trouvé d'explication raisonnable, le doute est tout au moins permis.

Parmi les arguments de Hering, l'un des plus ingénieux était, sans contredit, le suivant [3]. La sensation est l'occasion de mouvements musculaires; dans quel rapport sont-ils avec elle? Si un caillou de 10 livres est senti comme ayant un poids égal au logarithme de 10, comment se fait-il que je sais, pour le lancer, proportionner mon effort au poids réel, et non au poids senti? Fechner, pour répondre à cette question, appelle à son aide une loi — très-contestée — mise au jour par un jeune professeur de Iéna, W. Preyer, qui s'est fait connaître par des travaux très-variés, et qui vient récemment de publier un traité élémentaire de la sensation [4]. Suivant cette loi, le raccourcissement relatif du muscle serait proportionnel au logarithme de l'excitation (électrique). Le rapprochement est forcé et Fechner lui-même le sent fort bien (p. 73, 199).

1. *Revue philosophique, loc. cit.*, p. 238 et 239.

2. Fechner montre que, si l'on compte pour le bras 2273 grammes, les rapports $\frac{1}{12}$, $\frac{1}{38}$, $\frac{1}{58}$, $\frac{1}{67}$, $\frac{1}{78}$, $\frac{1}{88}$, $\frac{1}{92}$, $\frac{1}{100}$ $\frac{1}{102}$, $\frac{1}{114}$, $\frac{1}{98}$, deviennent $\frac{1}{21,0}$, $\frac{1}{21,3}$, $\frac{1}{23,3}$, $\frac{1}{21,8}$, $\frac{1}{22,0}$, $\frac{1}{22,2}$, $\frac{1}{2\text{[illegible]},1}$, $\frac{1}{21,4}$, $\frac{1}{20,6}$, $\frac{1}{21,7}$, $\frac{1}{18,8}$.

3. V. *Revue phil., loc. cit.*, p. 233.

4. *Elemente der reinen Empfindungslehre* (Iena, Dufft, 1877), 93 pages. L'ouvrage de Preyer sur la force musculaire est intitulé : *Das Myophysische Gesetz* (Iena, Mauke, 1874), X et 144 pages.

Encore un mot pour terminer le résumé de cette partie de la polémique. Hering disait que les sens du goût et de l'odorat étaient restés en dehors de toute recherche [1]. Fechner nous apprend (p. 161) qu'en 1869 le sens du goût a été l'objet d'expériences de la part de M. Kepler, et que les résultats, d'après l'auteur, en seraient en contradiction avec la loi de Weber. Mais, les calculs étant refaits, il se trouve, au contraire, qu'ils sont en accord suffisant avec cette loi — il en est ainsi au moins pour les essais portant sur le sel de cuisine.

L'objection, selon moi, la plus grave formulée par Hering contre la loi de Fechner, c'est qu'elle ne découle pas, comme le croit son auteur, de celle de Weber [2]. Cette critique porte le débat sur le terrain mathématique. L'argumentation de Fechner m'a semblé peu nette. Il se contente d'affirmer que les sensations des *minima perceptibles* sont toujours égales (p. 42 et suiv.). Mais c'est là répondre à la question par la question. Il a entretenu sur ce point, nous apprend-il, une longue correspondance avec son contradicteur, mais il ne paraît pas qu'ils soient parvenus à se mettre d'accord, ni que l'un ait convaincu l'autre.

IV. — La formule de M. Plateau et les expériences de M. Lowne.

Fechner fait figurer M. Plateau au nombre de ses antagonistes. Le célèbre physicien de Gand est, il est vrai, l'inventeur d'une formule psychophysique; mais il ne la fait reposer sur aucune espèce d'expériences et il en reconnaît lui-même la fausseté. Voici à quelle occasion elle a vu le jour. Lors de la présentation à l'Académie de Belgique de mon premier mémoire sur la lumière et la fatigue, il a cru devoir lancer une note où il mentionne ce fait — rappelé d'ailleurs dans mon travail [3] — qu'autrefois il avait songé à mesurer les sensations lumineuses. Pour cela il avait pris deux cartons, l'un blanc, l'autre aussi noir que possible, et il avait prié séparément plusieurs personnes compétentes (entre autres, je crois, le peintre Madou) de donner à un troisième une teinte exactement intermédiaire. Les teintes fournies furent sensiblement les mêmes. Ayant mesuré photométriquement celle qui paraissait moyenne entre toutes, il avait trouvé que son éclat était 1/8 de celui de la teinte blanche. Il avait de ce fait tiré cette conclusion — toute pro-

1. *Revue phil.*, *loc. cit.*, p. 237.
2. *Ibid.*, *loc. cit.*, p. 230 et 231.
3. *Étude psychophysique*, p. 51.

visoire — qu'il serait possible que la sensation fût proportionnelle à la racine cubique de l'éclairement. Dans sa note, il donne à sa formule une expression plus générale, et au lieu d'écrire : $S = k E^{\frac{1}{3}}$, il écrit : $S = k E^p$, p étant une fraction plus petite que l'unité. Faisant l'analyse de mes travaux, M. Plateau reconnaissait que mes expériences — fondées sur ce même principe des contrastes — rendaient cette équation inacceptable et devaient faire donner la préférence à ma formule.

Je ne l'aurais donc pas rappelée, si, aux adversaires que Fechner a jusqu'ici rencontrés, ne s'était venu joindre un physiologiste et ophthalmologiste anglais, M. Thompson Lowne[1], qui reprend pour sa part la formule de M. Plateau, sauf qu'il donne à p la valeur de 1/2 — ce qui revient à dire que la sensation serait proportionnelle à la racine carrée de l'excitation. Il s'appuie, ou plutôt prétend s'appuyer, sur certaines expériences relatives aux impressions lumineuses qui, selon lui, mettent à néant la formule de Fechner, et même la mienne, quoique, dit-il, grâce à la constante arbitraire qu'elle renferme, elle présente plus d'élasticité.

Une hésitation quelconque entre la formule de M. Lowne et celle de Fechner ou la mienne n'est pas possible, je le crois du moins. Les expériences de Fechner et celles que j'ai moi-même faites ne conduisent en aucune façon à la loi de M. Lowne. Il faut donc que l'un de nous ait été victime d'une erreur ou d'une illusion.

Voici comment, pour ma part, j'ai opéré en appliquant le principe des contrastes. J'ai confectionné un petit appareil qui permît d'obtenir facilement et rapidement une série très-variée[2] de teintes intermédiaires entre le blanc et l'extrême noir et qui, en outre, donnât immédiatement la mesure et l'éclat réel de la teinte formée.

Étant maintenant présentés deux anneaux concentriques, l'intérieur clair, l'extérieur plus sombre, on charge plusieurs personnes de faire apparaître entre eux un troisième anneau dont la teinte paraisse également éloignée de celle des deux autres. Généralement, leurs sentiments concordent d'une façon remarquable. On conçoit qu'on puisse sans peine engendrer de cette façon une suite d'anneaux tellement gradués que les contrastes entre deux teintes voisines soient toujours sensiblement égaux. Supposons, pour fixer les idées, qu'on ait produit neuf anneaux ainsi nuancés. On aura huit contrastes égaux, et l'on pourra dire que les sensations lumineuses produites par les

1. *On the quantitative relation of light to sensation. A contribution to the physiology of the retina*, dans le *Journal of anatomy and physiology*, juin 1877. Cambridge and London. — C'est M. Plateau lui-même qui m'a signalé cet ouvrage.

2. Pour un éclairage donné, il y en avait 360.

neuf anneaux croissent de quantités égales depuis le bord jusque vers le centre ; de sorte que, si l'on pose le contraste égal à 1, et si l'on désigne aussi par 1 (ou une autre quantité plus grande ou plus petite, selon les cas) la sensation fournie par l'anneau extérieur, les neuf sensations différentes sont représentées par les nombres 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, qui sont en progression arithmétique. Il ne reste plus alors qu'à mesurer l'éclat réel des anneaux, c'est-à-dire la quantité de lumière que chacun d'eux envoie dans l'œil. Or, ces éclats se trouvent suivre une progression à peu près géométrique [1]. En d'autres termes, ils se rapprochent d'une série telle que la suivante : 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256. Je ne donne pas ici, bien entendu, les chiffres réels, ni même leurs rapports réels ; j'exprime d'une manière figurée la physionomie générale des résultats. Je ne parle pas non plus des mille précautions qu'il faut prendre pour faire ces expériences ni de la façon de les varier pour se bien assurer de la réalité des phénomènes.

Ainsi, en résumé, on a mesuré deux choses : d'un côté l'excitation, qui est la quantité de lumière projetée dans l'œil, et de l'autre, la sensation, c'est-à-dire l'effet senti de cette lumière. Voyons si dans les expériences de M. Lowne on a compris le problème de cette manière.

Supposons placé entre un écran et deux bougies A et B qui l'éclairent, un corps opaque ; on aura projeté sur cet écran deux ombres *a* et *b*. L'ombre *a*, produite par la bougie B, ne recevra de lumière que de A ; de même l'ombre *b*, produite par la bougie A, ne sera éclairée que par B. En éloignant ou en rapprochant les bougies, on fera varier les éclats respectifs de ces ombres et l'on pourra mettre entre eux tous les rapports imaginables. M. Thompson a, tout préparés à l'avance, de petits carrés de papier ombrés par des traits parallèles comme le sont les hachures d'une gravure. Chez l'un les hachures couvrent 1/10 du blanc, chez un autre 1/9, chez un autre 1/4 ou 1/2, en un mot, il a une série d'ombres que j'appellerai artificielles.

Imaginons maintenant que les deux bougies soient, par rapport à l'écran, placées à des distances doubles l'une de l'autre. On connaît la règle du carré des distances. Si donc la bougie A placée à la distance de deux pieds donne à l'ombre *a* un éclat égal à 20, la bougie B, placée à la distance d'un pied, éclairera l'ombre *b* quatre fois davantage, soit dans la proportion de 80 ; enfin la lumière projetée

1. Si les nombres avaient été rigoureusement en progression géométrique la loi de Fechner eût été vérifiée. Mais il n'en est pas ainsi, et les déviations répondent aux corrections que j'ai faites à cette formule et dont je parlerai plus loin.

sur l'écran par les deux bougies sera égale à 20 + 80 ou 100. M. Lowne choisit alors parmi ses papiers les deux teintes correspondant aux deux ombres, de manière que, collés sur l'écran, ils fassent le même effet sur l'œil. Si l'on représente par 10 la quantité de blanc qui se trouve dans l'écran, on trouve les deux ombres naturelles exactement imitées par des ombres artificielles où il reste respectivement 4. 2 et 9 de blanc. Or, si l'on compare les nombres 20, 80 et 100 au nombres 4. 2, 9 et 10, on voit qu'ils sont entre eux comme les carrés à leur racine. Donc, conclut M. Lowne, la sensation est proportionnelle à la racine carrée de l'excitation.

Je ne sais vraiment pas pourquoi M. Lowne n'est pas arrivé, au contraire, à cette conséquence qu'elle est proportionnelle au carré de l'excitation, car il y a ici vraiment à se demander pour quelle raison la sensation serait mesurée par les ombres artificielles plutôt que par les ombres naturelles. En réalité, la sensation comme quantité ne joue ici aucun rôle. M. Lowne a purement et simplement comparé deux sortes d'excitations ; et la seule conclusion légitime à tirer de ses expériences est celle-ci : Pour représenter des ombres continues ayant des intensités lumineuses égales à $1/d^2$ (d étant la distance) par des ombres discontinues produites par les hachures noires d'un fond blanc, il faut que la proportion de blanc laissé soit égale à $1/d$. Par parenthèse, cette proposition est assez curieuse.

M. Lowne s'est donc, me semble-t-il, mépris ; et cette méprise est si grande que je crains moi-même d'en commettre une en la lui signalant [1]. Il a fait, en un mot, de la physique, croyant faire de la psychophysique. C'est que, tout bien compté, ces deux sciences confinent aux mêmes limites. Et plus d'un lecteur, sans doute, en lisant cette discussion se sera demandé si, à mon tour, je ne m'occupe pas plus de physique que de philosophie. Mais qu'on n'oublie pas que la psychophysique s'est donné pour mission d'étudier les sensations, c'est-à-dire les manifestations premières de toute vie intellectuelle, et d'appliquer à cette étude, autant que possible, les procédés des sciences dites expérimentales, et mon excursion sur le domaine d'une de ces sciences me sera pardonnée.

V. — Discussion mathématique. — Préambule et plan de cette discussion.

J'aborde maintenant la partie la plus ardue et la plus ingrate de ma tâche. Langer et un correspondant anonyme de la *Revue scien-*

1. Je rectifie, pour les lecteurs qui seraient curieux de lire ce travail, une erreur de chiffres qui rend un passage tout à fait incompréhensible : p. 709, vers le bas, il faut lire $\frac{1 \cdot 3}{2 \cdot 3}$ au lieu de $\frac{4}{2 \cdot 3}$.

tifique, occupant, m'a-t-on dit, une position dans le haut enseignement, ont critiqué, comme l'auteur de cet article, la loi psychophysique au point de vue tout abstrait de la formule qui l'exprime. Évidemment, s'il ne s'agissait que d'une question toute spéciale et n'intéressant que les mathématiques pures, on laisserait aux mathématiciens le soin de la débattre. Mais elle a, au contraire, une importance générale, et, par certains côtés, elle touche à la philosophie naturelle. Dans ma seconde réplique au correspondant de la *Revue scientifique* je disais, en parlant des traits dirigés par lui contre la loi de Fechner: « Ce n'est pas que les coups portés soient bien violents: on se contente d'introduire délicatement le stylet dans le nœud vital de la jeune science et de la tuer raide [1]. » Fechner, qui ne répond pas à l'écrivain français et qui en ignore peut-être l'existence, consacre près de vingt pages (88-107) à discuter certains scrupules émis par Langer et par moi, mais il ne semble pas s'être rendu un compte bien exact de la portée du débat ni de la nature du point en litige. D'ailleurs je me suis jusqu'à présent presque toujours contenté d'exprimer mon opinion sans la développer. Je ne me suis expliqué à ce sujet un peu longuement que dans mon *Étude psychophysique* [2]. Dans la *Revue scientifique* [3] j'ai, en apparence, pris la défense de la formule de Fechner, mais, en réalité, j'en faisais le sacrifice. Enfin, dans la *Revue philosophique* [4], je me suis borné à un court résumé de ma manière de voir sans entrer dans aucun détail. Dans une partie de mes critiques je me suis rencontré avec le correspondant de la *Revue*, dans une autre avec Langer. J'ai, l'année dernière [5], exprimé un jugement sur l'ouvrage de ce dernier savant. Fechner (p. 39 et 41) est de mon avis. Je n'ai donc rien à ajouter à ce que j'en ai dit autrefois. Nos destinées sont, du reste, en partie communes. Nous nous sommes, pour ainsi dire, donné le mot pour repousser les sensations négatives qui figurent dans le système du père de la psychophysique.

La discussion mathématique que je vais entreprendre comprend deux questions : 1° Dans quelles limites et dans quel sens la position du point nul sur une échelle est-elle arbitraire? A cette question se rattache celle des valeurs négatives (et tout spécialement des sensations négatives) et de leur interprétation. 2° Dans quelles limites et dans quel sens le choix de l'unité est-il arbitraire? A cette ques-

1. *Rev. scientif.* 1875, nº 46, p. 1089.
2. P. 13 à 19.
3. 1875, nºs 43 et 46.
4. *Loc. cit.*, p. 242 sqq.
5. Ibid., p. 263.

tion se rattache celle de la comparaison des phénomènes d'espèces différentes unis par un lien de causalité.

Après avoir élucidé ces deux questions fondamentales, je passerai à l'examen de la notion cardinale autour de laquelle roulent la psychophysique et les formules de Fechner, à savoir celle du *seuil* (*Schwelle*), et, à cette occasion, je rechercherai jusqu'à quel point et en quel sens la continuité et l'uniformité se manifestent dans les phénomènes naturels.

VI. — Discussion mathématique. — De la position du point nul dans une échelle de mesure ; valeurs positives et valeurs négatives. — Sensations négatives.

De toutes les idées scientifiques qui ont germé dans l'esprit humain, celle du nombre est la plus simple et la plus claire. Aussi visons-nous à exprimer en nombres, ou à renfermer dans des formules numériques tous les phénomènes que la Nature enfante sans cesse autour de nous. La science moderne, sous ce rapport, n'a fait que continuer les traditions de l'École Pythagoricienne. La musique, dès la plus haute antiquité, était une partie de la science des nombres ; pour les anciens, l'harmonie, c'était le nombre. Et pour nous, qu'est-ce que les planètes et les étoiles du firmament ? ce sont des nombres — la lumière et ses couleurs ? encore des nombres. Bientôt nous pourrons assigner à chacun des corps de la nature son nombre propre. Nous cherchons, en un mot, à mesurer toute chose.

Qu'est-ce au fond que la mesure ? c'est, dans son expression la plus générale, une double série des nombres partant de 0 dans les deux sens :..... 3, 2, 1, 0, 1, 2, 3..... L'intervalle entre les nombres est rempli par une portion de la chose à mesurer, portion que l'on appelle *unité*. Une route est à mesurer, l'unité est une fraction de route. S'agit-il de déterminer la mesure de la chaleur, l'unité sera une certaine quantité de chaleur, et le même problème appliqué à la sensation donne pour unité une certaine quantité de sensation.

Il n'y a de *grandeur* ou de *quantité* — dans le sens mathématique du mot — que celle à laquelle une semblable mesure est applicable ; elle est conçue dès lors comme se composant de parties égales ajoutées l'une à l'autre, et, par conséquent, peut être comparée à une droite divisée en parties égales. Notons tout de suite qu'un des deux côtés de l'échelle peut n'être d'aucun emploi. Pour le moment nous ne nous occupons que de cette question : sur quel point de la chose à mesurer faut-il placer le 0 de l'échelle de mesure ? A parler d'une façon absolue, le choix est complétement arbitraire ; mais sou-

vent il est, sinon imposé, du moins notablement restreint par certaines convenances rationnelles. Dans ce cas tout changement dans la position du 0 entraîne des modifications importantes dans la signification et les rapports des nombres 1, 2, 3..... marqués sur l'échelle.

Nous allons appliquer ces considérations générales à quatre échelles bien connues — celles des longitudes, du baromètre, du thermomètre et du galvanomètre.

Dans l'échelle des longitudes la place du 0 est tout à fait libre. Veut-on faire passer le méridien principal par Paris, Greenwich ou l'île de Fer ? rien ne s'y oppose. Le 0 placé sur un point du globe, les longitudes Est se compteront à droite, les longitudes Ouest à gauche ; et, pour généraliser le langage, on pourra dire que les unes sont positives, les autres négatives, sans attacher d'autre signification à ces termes que celle de marquer des sens différents.

S'agit-il de mesurer une route, par exemple, celle de Paris à Anvers, on peut encore placer le 0 sur un point quelconque de cette route, sur Bruxelles, je suppose, puis compter d'un côté la distance de Bruxelles à Paris, de l'autre celle de Bruxelles à Anvers. Les bornes kilométriques qui bordent les grandes routes sont numérotées d'après ce système. Cependant, dans l'exemple choisi, il vaudra mieux mettre le 0 à l'un des deux points extrêmes, soit à Anvers, soit à Paris, et, dans ce cas, l'une des moitiés de l'échelle devient inutile. S'agit-il de mesurer un fleuve, il sera préférable de partir de sa source ou de son embouchure. Faut-il prendre la hauteur d'une montagne, on commencera par le pied. Dans ce dernier cas surtout il y a un point désigné naturellement pour recevoir la marque 0. Rien ne s'opposerait sans doute à ce qu'on plaçât le 0 à mi-hauteur, par exemple. Mais alors il faudra s'entendre : il y aura des hauteurs comptées de bas en haut, et d'autres, de haut en bas, et il faudra avoir soin de faire chaque fois la distinction. Si le 0 est à mille mètres, le chiffre 300 pourra désigner une hauteur de 700 et aussi une hauteur de 1300 mètres. Il sera donc nécessaire de dire dans quel sens sont comptés ces 300 mètres. Seulement le placement du 0 à mi-côte serait assez irrationnel.

L'échelle du baromètre a la place de son 0 tout indiquée : il correspond à la pression nulle. La colonne barométrique est ensuite divisée en pouces ou en centimètres, et une hauteur de 76 centimètres, par exemple, indique exactement une pression de 76 centimètres de mercure. L'on a ainsi les pressions 1, 2, 3, etc. ; et une pression marquée 60 vaut 60 fois la pression 1, 30 fois la pression 2, 20 fois la pression 3, et ainsi de suite. Voilà pour les chiffres au-dessus de 0. Mais que peuvent désigner sur une pareille échelle les chiffres qui sont, idéalement du moins, au-dessous de 0 ? Évidemment ils ne sont

d'aucun usage et ne répondent à rien. Cependant il n'en serait pas de même avec un manomètre en U où la pression pourrait s'exercer dans les deux branches et où le 0 marquerait l'égalité de pression et serait placé à la hauteur du niveau. Dans ce cas, si l'échelle est accolée à l'une des branches, les chiffres au-dessous de 0, que nous pourrons appeler négatifs, marqueront les pressions exercées sur cette même branche, et les chiffres positifs les pressions exercées sur l'autre. Les deux séries de chiffres correspondraient donc à des actions semblables dirigées en sens opposés [1].

Revenons au baromètre ordinaire. On pourrait placer le 0 ailleurs qu'au niveau, par exemple, le fixer à la pression normale de 76 centimètres. Ce changement serait suivi de plusieurs autres dans l'interprétation des nombres. D'abord aucun nombre de l'échelle ne correspondra à la pression absolue. Pour trouver cette pression absolue, il faudra connaître la hauteur du nouveau zéro conventionnel au-dessus du zéro réel. Ensuite les pressions ne seront plus proportionnelles aux nombres correspondants, la pression 4 ne sera pas le double de la pression 2, ni la moitié de la pression 8. La proportion cependant s'appliquera aux différences; c'est-à-dire que la différence 4 (au-dessus de 0) sera le double de la différence 2, et la moitié de la différence 8. Enfin les nombres négatifs ne sont plus opposés aux nombres positifs comme ils l'étaient dans l'autre système; ils ne correspondent plus à des pressions exercées en sens contraires; ils ont une signification analytique; ils indiquent que la différence est en sens inverse de celle qui est marquée par les nombres positifs. On pourrait sans inconvénient intervertir l'usage des deux termes.

Ce genre de graduation est précisément celui qui a été adopté pour les thermomètres. Le 0, quel qu'il soit (dans le thermomètre Fahrenheit comme dans le thermomètre Réaumur), y indique, non l'absence de chaleur, mais un certain degré de chaleur. Il en résulte que c'est par façon de parler qu'on oppose directement le degré — 5 au degré + 5; les termes *chaud* et *froid* ont une signification tout à fait conventionnelle et l'on pouvait attribuer au froid les degrés positifs tout aussi légitimement qu'on lui a assigné les degrés négatifs. Enfin une chaleur de 20° n'est pas le double de celle de 10°, ni la moitié de celle de 40°. Tout serait changé, et le thermomètre serait gradué comme le baromètre, si l'on plaçait le 0 au zéro absolu de chaleur. Et dans ce dernier cas, chose encore à noter, la graduation négative de l'échelle n'aurait aucun emploi et les degrés négatifs aucun sens.

1. Comparer ce que nous disons plus loin du galvanomètre.

Cependant faisons ressortir un résultat de la graduation usuelle du thermomètre : l'on est tenté de voir en lutte deux agents, le froid et le chaud, dont l'un fait baisser et l'autre hausser la colonne mercurielle, et de se figurer qu'elle atteint le 0 quand les deux antagonistes sont de même force.

Ce point de vue, qui est faux quand il s'agit du thermomètre, est vrai pour le galvanomètre. Ici le 0 marque un point complétement neutre. Quand l'aiguille s'y arrête, c'est que les deux courants électriques qui parcourent le fil se contre-balancent. L'aiguille, au contraire, marche de gauche à droite ou de droite à gauche suivant que l'un des courants l'emporte sur l'autre. Ici, par conséquent, les termes de *positif* et de *négatif* correspondent à des phénomènes directement opposés et se détruisant réciproquement. Il y aurait donc les plus grands inconvénients à mettre le 0 à une autre place; ce serait embrouiller à plaisir les notions et compliquer les calculs.

Puisque nous parlons de l'échelle du galvanomètre, faisons du même coup maintenant une dernière remarque. C'est que les divisions égales inscrites sur le cadran que parcourt l'aiguille ne répondent pas à des accroissements égaux du courant. Ainsi, un degré parcouru entre 30° et 31° n'équivaut pas à un degré parcouru entre 10° et 11°. Le premier est le signe d'une augmentation dans la force du courant plus considérable que le second. L'échelle du galvanomètre diffère donc à cet égard de celles du thermomètre, du baromètre, etc., où tous les degrés sont égaux, c'est-à-dire désignent toujours un même écart entre deux valeurs consécutives du phénomène qu'elles mesurent. Mais on aurait pu, on le conçoit sans peine, adopter un autre mode de graduation, ou faire parcourir à l'aiguille une ligne telle que sa marche eût représenté fidèlement la marche de l'intensité du courant. Le galvanomètre est, en somme, gradué à la façon de certains pèse-lettres, formés d'un levier coudé dont l'aiguille parcourt sur le cadran des divisions de plus en plus petites pour le même poids en plus jeté dans le support. Cette remarque nous sera utile plus tard.

Revenons maintenant à la sensation. Voilà un phénomène qui peut avoir des degrés d'intensité différents. Il s'agit de lui appliquer une échelle.

Si la sensation présente un point neutre, la place du zéro est naturellement indiquée. Je pense, pour ma part, qu'elle renferme ce point neutre; mais je réserve ceci pour une discussion qui viendra plus tard. Pour Fechner et la plupart des psychophysiciens, la sensation dans sa marche ascendante ne présente ni point d'arrêt, ni point de rebroussement. Une échelle comme celle du galvanomètre ne lui conviendrait donc pas. On peut sans doute placer arbitrairement le zéro, comme dans le thermomètre, et dire conventionnellement que

la sensation de lumière, par exemple, est nulle quand l'éclat du corps lumineux est égal à celui de dix bougies; qu'elle est négative ou positive quand cet éclat est inférieur ou supérieur. Mais nous savons, d'un autre côté, que pour qu'une pareille graduation ne prête pas à l'équivoque, il faut toujours avoir présente à l'esprit la signification du zéro, et qu'il est utile en pareil cas de savoir de combien il s'élève au-dessus du zéro réel, du zéro absolu de sensation.

Or la sensation, nous le savons tous, peut être nulle. On peut ne rien voir, ne rien entendre, ne rien odorer, ne rien goûter, n'avoir ni froid ni chaud. Il semble donc naturel de placer le zéro de la sensation à ce zéro réel. Si c'est là ce que l'on fait et si l'échelle est convenablement tracée, la sensation 6 sera le double de la sensation 3, le triple de la sensation 2, la moitié de la sensation 12, et l'unité de sensation qui va de 0 à 1, de 1 à 2, de 2 à 3, et ainsi de suite, est la différence choisie entre deux sensations de même nature prises arbitrairement. Si l'on place le zéro à ce point, la portion négative de l'échelle devient inutile, parce qu'au-dessous de l'absence de sensation il n'y a toujours que la même absence de sensation, comme au-dessous du rien de chaleur il n'y a que le rien de chaleur. Il en est autrement quand il s'agit de pression manométrique; après le rien de pression vient la pression en sens contraire, la contre-pression ou l'aspiration.

Il semble qu'il n'y ait donc pour le zéro de sensation que deux genres de places possibles. Eh bien, Fechner en a trouvé une troisième. Son zéro correspond à un moment où la sensation est nulle, mais au-dessous de son zéro il y a place pour autant de sensations négatives qu'il y a de sensations positives au-dessus.

Voici sur quelle observation est fondée cette singularité. Le zéro effectif de sensation ne correspond pas uniquement au zéro d'excitation : la lumière peut être tellement faible qu'on ne la voie pas, le son tellement léger qu'on ne l'entende pas, etc. En un mot, l'impression n'est vraiment sentie que quand l'excitation a acquis une certaine importance, arrive à un certain point, et ce point est ce que l'on appelle le seuil. C'est à ce moment que Fechner met la sensation zéro, et les sensations négatives correspondent à ces actions non senties exercées par les excitations au-dessus du seuil [1], qui est lui-même pris pour *unité* d'excitation.

1. Voici pour les mathématiciens la mise en équation du problème d'après Fechner. $dS = k \frac{dE}{E}$ est l'équation différentielle de la loi psychophysique. En intégrant il vient : $S = k \log E + q$. Pour déterminer la constante q, Fechner pose que l'on a : $S = 0$ pour $E = b = 1$; b étant ce qu'il appelle le seuil, quantité éminemment positive. De là : $S = k \log \frac{E}{b} = k \log E$.

Pour le moment nous ne discutons pas la notion du seuil ; nous examinons seulement la convenance du choix du 0. Il résulte de ce choix que, lorsque l'excitation est moindre que le seuil, la sensation, quoiqu'étant toujours quelque chose, devient négative, et que, si l'excitation est nulle, la sensation atteint une valeur égale à celle de l'infini négatif. Et il ne faut pas croire que, dans la pensée de Fechner, ce soient là de simples expressions analytiques, de simples signes destinés à reconnaître et à distinguer des choses différentes sous un certain rapport seulement ; pour lui elles ont un sens réel.

Dès lors les objections se présentent en foule à l'esprit de tout le monde. Il répugne d'admettre qu'à l'excitation unité ne corresponde pas la sensation unité ; on se refuse à entendre appeler sensation négative une préparation à la sensation ; l'esprit ne conçoit pas une sensation négative infinie, que l'on ne ressent pas et qui est l'état de notre âme correspondant à l'absence d'excitation — qu'est-ce donc que j'éprouve dans le silence absolu ? Cherchant à expliquer ce que pourrait bien être la sensation négative de Fechner, j'ai dit un jour que c'est une sensation dont on n'a pas conscience [1]. Il me répond que je ne l'ai pas compris, et que ce que je dis est un non-sens. Je le veux bien ; mais c'est toujours une chose assez grave pour un savant que de n'être pas compris ; ajouterai-je que Wundt interprète comme moi l'expression ? [2]

Qu'entend-il au surplus par là ? C'est, selon lui, ce qui manque à un certain état de l'âme pour devenir une sensation. « Sans doute, dit-il (p. 60), l'expérience n'atteint pas la sensation négative, et la conscience ne peut nous dire en aucune façon ce qui manque à la sensation pour naître ; mais la formule nous montre ce qui manque à l'excitation pour produire une sensation. » La sensation négative ne serait donc pas une sensation. Pourquoi ? Ce qui manque à quelque chose pour être une sensation, n'est-ce pas nécessairement une sensation ou bien un élément indispensable de la sensation ? Ce qui fait défaut dans ma bourse pour payer entièrement une dépense qui dépasse mes moyens, n'est-ce pas de l'argent, et de l'argent de même nature que celui qui s'y trouve ? un déficit, en un mot, n'est-ce

1. *Étud. psychoph.*, p. 17.

2. *Menschen-und Thierseele*, I, p. 113 : « Nous désignerons comme *inconscientes* ces sensations et ces différences de sensations que nous ne sommes pas en état de saisir, » et p. 114 : « La sensation négative infinie est une sensation qui est plus inconsciente que toute autre. » Je trouve dans Fechner (p. 98) une phrase qui, tout bien considéré, pourrait passer elle-même pour une espèce de concession : « Bref, dit-il, je nomme sensation inconsciente celle à qui pour exister il manque encore quelque chose, en ce que une condition physique incomplète pour cela est déjà réalisée. Mais qu'il y ait ou non là de la sensation, c'est ce que je tiens comme déterminé par les explications précédentes. »

pas toujours de l'argent manquant? Ce qui manque à la sensation du rouge pour devenir celle du blanc, n'est-ce pas une partie intégrante de cette dernière sensation, à savoir, celle du vert?

De plus cette espèce d'état préliminaire, préparatoire de la sensation, est en soi quelque chose. Une pierre est fixée dans le sol; j'essaie de l'en arracher et je n'y parviens pas : mes efforts sont pour cela trop faibles. Mais, en somme, la pierre subit un certain ébranlement, car, si un effort égal à 1 ne l'arrachait pas un peu, un effort égal à 100 ne l'arracherait pas davantage. Et, dans tous les cas, serait-il rationnel d'appeler cet état un arrachement négatif? ne devrait-on pas plutôt réserver cette expression au résultat d'une action qui aurait pour but de la fixer davantage au sol? Une corde sonore peut en faire vibrer une autre par sympathie. Si le son de la première n'est pas assez intense, la seconde restera muette; dirai-je qu'elle exécute des vibrations négatives? Non! Ce langage prête gratuitement à la confusion. Je n'insiste pas sur la sensation négative infinie!

Je ferai encore ressortir une singulière conséquence de cette formule. L'excitation unité, le seuil, comme on l'appelle, est nécessairement très-petite, et entre elle et l'excitation la plus forte il y a une distance considérable. Comparez l'éclat du soleil que l'œil peut supporter avec la faible lueur phosphorescente à laquelle il se montre déjà sensible. Que de sensations différentes sous le rapport de l'intensité peuvent trouver place dans cet intervalle! En revanche, entre cette excitation unité et rien il n'y a qu'un écart insignifiant, et cependant il suffit pour qu'il donne place à des sensations négatives depuis 0 jusqu'à l'infini. Entre ne rien entendre et saisir par l'ouïe la marche d'un insecte dans l'herbe ou le froissement de la feuille sous la dent d'une chenille, il y a l'infini.

Voici encore une autre objection que cette étrangeté suscite à l'esprit de Langer. Si, dit-il, on fait agir ensemble les deux excitations dont l'une donne la sensation + S et l'autre la sensation — S, on devrait avoir une sensation nulle. Je sais bien que l'argumentation revêt aux yeux de Fechner une apparence sophistique : dans son idée, la sensation — S n'est pas destructive de la sensation + S, elle est un acheminement vers celle-ci. Mais Fechner, qui me paraît très-embarrassé dans sa réponse (p. 38 et suiv.), ne s'aperçoit pas, me semble-t-il, de la puissance de cette objection et du trouble apporté dans toute sa psychophysique par cette notion obscure et contradictoire de la sensation négative [1]. Quand de sa formule l'on tire les

1. Fechner a recours à une comparaison pour montrer la prétendue erreur du raisonnement de Langer. Le cosinus d'un angle de 0° est égal à 1; et celui de l'angle de 180° est égal à — 1. Si j'additionne les deux angles, j'ai toujours un angle de 180° dont le cosinus continue à être égal à — 1, tandis

deux sensations + S et — S, si l'on ne peut pas les ajouter l'une à l'autre, on se demande vraiment comment un esprit aussi judicieux et aussi distingué peut croire qu'elle donne la mesure de la sensation. L'intensité totale de ce phénomène ne serait-elle pas le résultat de l'accumulation d'intensités partielles?

Je le répète, de peur qu'on ne s'y méprenne, ces reproches sont simplement mathématiques. Quand il s'agit de formules s'appliquant à des choses abstraites, on peut à son choix changer l'origine ou les unités; cela est impossible quand il s'agit de choses concrètes. C'est une erreur à laquelle sont exposés déjà bon nombre de mathématiciens, « qui veulent, avant toute discussion du problème, interpréter toute espèce de résultat » [1], et les philosophes sérieux surtout doivent avoir soin de l'éviter et distinguer un signe analytique d'une valeur réelle.

VII. — Suite de la discussion mathématique. — De l'unité, et de la concordance des échelles doubles.

Cette partie de la discussion a une portée du même ordre que celle qui précède. La formule de Fechner a passé sous bien des yeux, et une seule personne, que je sache, en a signalé nettement le côté faible dont je vais entretenir le lecteur. Je l'avais bien pressenti dès mon premier mémoire [2], mais je présentais moi-même une formule rationnelle qui, bien qu'ayant une identité presque complète avec celle de Fechner, était irréprochable, je crois, sous le rapport mathématique, et je n'avais pas vu dans toute son étendue la faute dans laquelle est tombé le créateur de la psychophysique. Un grand nombre des judicieuses réflexions de Hering, de Langer, de Brentano, etc., ont été suggérées à leurs auteurs par le sentiment inconscient de cette lacune.

Au début du chapitre précédent, je disais que l'intervalle entre deux nombres consécutifs tracés sur l'échelle de mesure est censé rempli par une certaine quantité de la chose à mesurer, et que cette quantité constitue l'unité de mesure pour cette chose. Quand donc on évalue l'intensité d'une sensation, on doit pour cela se servir d'une unité de sensation. Cette unité s'ajoutera à elle-même, et l'on

que la somme des cosinus est 0. Donc, conclut-il, cette manière d'argumenter les angles est peu concluante. La comparaison est fautive à tous égards. Quand on additionne les cosinus on n'additionne ni en tout ni en partie; mais, quand on accumule des excitations, on fait croître la sensation.

1. *Étud. psych.*, p. 17.

2. Ibid., p. 13 et 14.

aura ainsi la sensation = 1, la sensation = 2, la sensation = 3. C'est la condition qui seule permet de la traduire en nombre ; et, si cette condition n'est pas remplie, toute loi psychophysique, c'est-à-dire toute relation entre l'excitation et la sensation, n'a pas de portée ni de sens. Dans mon *Étude psychophysique* [1], pénétré de la rigueur de cette exigence, je m'exprimais ainsi : « Un homme gravit une montagne. Dans son ascension il effectue un certain travail qui s'évalue par le poids de son corps et la hauteur à laquelle il s'est élevé. Pour chaque mètre franchi il y a la même quantité de force dépensée. L'épuisement du corps est ici le phénomène objectif, tout à fait assimilable à la dépense du combustible dans une locomotive. Mais à ce phénomène corporel correspond un phénomène subjectif, incommunicable, intraduisible par la parole, c'est la fatigue. La fatigue, elle aussi, croît avec la hauteur à laquelle on parvient, mais elle croît beaucoup plus vite que la dépense de force. Le millième mètre ne demande pas plus de travail que le premier, et cependant il produit plus de fatigue. D'après quelle loi croît-elle ? Il y a sans doute une étroite relation entre l'épuisement du corps et la fatigue ; mais quelle est cette relation ? Pour la trouver, il n'y a qu'un seul moyen : c'est d'inscrire en face de l'échelle des hauteurs l'intensité respective de la fatigue aux différents points de la montagne. *Pour cela il faudrait mesurer la fatigue, pouvoir la rapporter à une unité de fatigue et l'exprimer en nombres : fatigue = 1, fatigue = 2, fatigue = 3, etc.* Or c'est là une très-grande difficulté. Et pourtant il faut la surmonter si l'on veut jeter du jour sur la question et rechercher la cause de la fatigue. » Plus loin, faisant remarquer que l'intensité de la sensation ne croît pas proportionnellement à l'intensité de la cause extérieure qui la provoque, j'ajoutais : « Ici encore, il serait nécessaire, pour trouver la loi d'accroissement du phénomène psychique de la sensation, *de lui appliquer une mesure* et de le traduire en nombres. » Enfin, au moment d'exposer les méthodes employées jusqu'alors en psychophysique, je dis encore : « A proprement parler, ces méthodes conduisent seulement à une loi formulant les rapports de l'excitation et de la sensation, et, par suite, elles ne pourraient fournir que la mesure *relative* des sensations. Mais, comme les inventeurs de la loi prennent pour unité de sensation la sensation différentielle, c'est-à-dire la plus petite sensation perceptible, on peut dire de cette loi, et, par conséquent, de ces méthodes, qu'*elles conduisent à la mesure* des sensations. »

Ce dernier passage, un peu vague, dénote assez que mon attention avait été attirée, mais non fixée, sur le point défectueux de la loi

1. P. 5 et suiv.

logarithmique. Mais ce fut, comme je l'ai dit, à la lecture dans la *Revue scientifique*, de la lettre d'un mathématicien français « qui n'a point dit son nom et qu'on n'a point revu », que la lumière s'est faite complétement à mes yeux et que je me suis rendu exactement compte du vice fondamental de la formule de Fechner.

L'auteur ne connaissait pas la matière; il avait lu seulement un exposé fait par M. Ribot des résultats de la psychophysique. Naturellement il commet des erreurs plus ou moins graves; mais, à travers les hésitations de tout homme qui s'aventure sur un terrain qui ne lui est pas familier, il a su mettre parfaitement en relief le point faible de l'équation qui, pour le créateur de la psychophysique, sert de base à sa théorie. « Comme on ne peut, dit-il [1], prendre le logarithme que d'un nombre et que le logarithme d'un nombre est un nombre, il faut, pour que la loi de Fechner ait un sens, que la sensation et l'excitation y soient remplacées par des nombres. Il serait utile de dire comment on parvient à ces nombres, de quelle mesure ils sont l'expression, au moyen de quelle unité on les obtient. C'est de cette manière que l'on procède en physique; c'est avec un soin minutieux que l'on définit les unités, que l'on décrit les procédés de mesure, que l'on fixe le sens des nombres. Rien de pareil ici. On se borne à établir entre deux termes dont aucun [2] n'a de sens précis une relation où figure une fonction transcendante. »

Passant à la critique de la formule de Fechner, $S = k \log \frac{E}{b}$, il ajoute ensuite : « Sous les restrictions que j'ai faites plus haut, je comprends à peu près le second nombre de l'équation différentielle, mais le premier, monsieur! Qu'est-ce donc que la différentielle dS de la sensation? Quand on ne sait pas surtout ce que signifie la différence de deux sensations, comment peut-on bien parler de la différentielle d'une sensation? » Et il conclut en ces termes ironiques : « Au fond, il n'y aurait, je crois, qu'un moyen d'entendre la loi de Fechner : ayant défini l'excitation E d'une façon précise, on définira la sensation S par la formule $S = k \log \frac{E}{b}$. Toutes les définitions sont permises; mais vraiment... j'ai ce logarithme-là sur le cœur. »

Et, en effet, c'est bien ainsi que Fechner définit la sensation et, pour lui, la sensation unité, c'est celle que l'on ressent quand le second membre de l'équation est égal à 1 [3].

1. 13 mars 1875. Voir aussi les n^{os} du 24 avril et du 15 mai où se trouvent des réponses de M. Wundt et de moi, et des répliques ultérieures.
2. C'est là une erreur : l'excitation a un sens précis. Le critique anonyme a d'ailleurs plus tard abandonné ce grief.
3. C'est aussi la définition de l'unité de sensation d'après Wundt (*Menschen und Thierseele*, I, p. 116).

Convaincu de la justesse absolue de cette argumentation, j'étais obligé, dans ma réponse, de circonscrire la polémique autour de mes formules et d'abandonner celles de Fechner. Voici ce que j'écrivais : « Supposons que l'on construise une échelle de teintes différentes allant du sombre au clair, et choisies de façon que les contrastes *sensibles* entre deux teintes voisines soient tous égaux, en plaçant le 0 à une teinte quelconque, les chiffres positifs d'un côté, les chiffres négatifs de l'autre, j'aurais certainement une échelle qui mesurerait la sensation de lumière ou d'obscurité à la façon dont un thermomètre plus ou moins exact mesure la chaleur. Sans doute cette échelle serait défectueuse en ce sens que la mesure ne partirait pas du zéro absolu ; mais ce défaut lui serait commun avec nos thermomètres. Il vaudrait mieux, sans contredit, avoir une échelle comme le baromètre qui mesure la pression de manière que le zéro de l'échelle corresponde au zéro de pression. Ce desideratum, j'ai essayé de l'obtenir. Il suffit, en effet, pour cela de faire commencer les teintes sombres à une lumière égale à 0, c'est-à-dire à l'obscurité complète, et *de prendre pour unité de mesure le contraste entre deux teintes quelconques voisines ou éloignées*. Si maintenant on me demande où se place la sensation 0, elle se place à ce moment où l'organe n'est soumis qu'à sa propre excitation physiologique normale. » Puis je montrais comment dès lors le problème devait se mettre en équation [1].

On le voit, la sensation est, dans ce procédé, mesurée par une unité de sensation. Qu'elle le soit bien ou mal, peu importe pour le moment; mais le principe est sauf. Dans Fechner, la sensation est mesurée par l'excitation, et il s'en explique même très-clairement (page 1) dans un passage déjà cité. « S'il est, dit-il, impossible d'obtenir la mesure de la sensation par la superposition intérieure de sensations, de la même manière qu'on mesure extérieurement un morceau d'étoffe au moyen du mètre, cependant on peut la faire reposer sur le rapport de dépendance qui existe entre la force de l'excitation et celle de la sensation provoquée par elle et, de cette façon, mesurer la sensation intérieure par un mètre extérieur. » C'est là une pure illusion. La sensation doit être mesurée par son unité naturelle qui ne peut être qu'une sensation ; l'excitation à son tour doit l'être par une unité d'excitation. De cette manière la sensation

1. Voici, pour les mathématiciens, la suite de mes formules : $d\,S = k\,\frac{dE}{C+E}$, C étant une constante représentant l'excitation interne naturellement propre à l'organe. Intégrant il vient : $S = k \log (C+E) + q$; en posant que pour $E = 0$, on a $S = 0$, on détermine la constante q, et l'on a définitivement : $S = k \log \frac{C+E}{C}$. Plus tard je donnerai un autre mode de déduction.

et l'excitation sont réduites en nombres. C'est seulement quand cette réduction est opérée qu'on peut comparer les nombres et voir s'ils sont soumis à une loi; et c'est seulement quand la loi est découverte qu'on peut se contenter de prendre la mesure de l'excitation et déduire par le calcul celle de la sensation.

On peut aujourd'hui très-légitimement mesurer l'espace parcouru par un corps qui tombe en évaluant simplement le temps écoulé depuis le commencement de la chute, et réciproquement; mais auparavant il a été nécessaire d'établir qu'il y a une relation constante entre ces deux quantités. Pour obtenir cette relation on a réduit le temps en nombre en le rapportant à la seconde, l'espace en nombre en le rapportant au mètre, puis, en face des nombres des temps écoulés, 1, 2, 3, 4... on a inscrit les nombres des mètres parcourus, 5, 15, 25, 35... En comparant ensuite ces deux séries de nombres on a vu que, pendant que les uns croissent d'une unité, 1, 2, 3, 4... les autres croissent proportionnellement à la suite des nombres impairs, 1, 3, 5, 7... D'où l'on a déduit la loi connue que l'espace parcouru est proportionnel au carré du temps.

Rien de semblable dans Fechner. A priori la mesure de la sensation est donnée par l'excitation. Dès lors il est impossible de se faire aucune idée de ce que peut être la quantité de la sensation. Et voici d'où provient cette erreur. Nous sommes tellement familiarisés avec l'emploi de certains instruments de physique que nous oublions les principes et les théories qui ont guidé les inventeurs. Il nous semble, par exemple, que nous mesurons la chaleur par le thermomètre. Mais, en réalité, on a d'abord mesuré la chaleur par la chaleur et on l'a fait croître successivement par unités toujours égales; on l'a ainsi représentée par un nombre; puis on a mesuré la dilatation du mercure dans le tube thermométrique au moyen d'une unité de volume; et l'on a vu ensuite qu'il y a proportionnalité entre l'accroissement de chaleur d'un côté et l'accroissement de volume de l'autre. Ce n'est qu'à ce moment qu'on a pu substituer une mesure à l'autre. Il en est de même du baromètre. Ces mesures indirectes prêtent d'autant plus à l'illusion qu'il y a parallélisme complet entre la marche de l'instrument et celle du phénomène, et l'on est facilement porté à prendre à la lettre ces expressions inexactes : le thermomètre mesure la température, le baromètre mesure la pression atmosphérique. Il n'en est plus tout à fait ainsi, à la rigueur, quand les deux phénomènes en dépendance réciproque ont des marches différentes. Ainsi on ne peut plus dire aussi bien que le temps de la chute mesure l'espace parcouru, ou que la distance angulaire décrite par l'aiguille du galvanomètre mesure l'intensité du courant; ou, pour en revenir à la sensation, que la hauteur à laquelle celui qui

fait une ascension se trouve parvenu donne la mesure de sa fatigue.

Toute mesure indirecte d'un phénomène par un autre phénomène est donc subordonnée à la construction de deux échelles, où sont inscrits respectivement les nombres des intensités croissantes de ces mêmes phénomènes. Il s'agit maintenant de faire concorder ces deux échelles. Il va de soi, semble-t-il, que les nombres inscrits de part et d'autre doivent être en stricte correspondance. J'ai, par exemple, mesuré l'espace parcouru et le temps nécessaire à le parcourir; je dois inscrire en face de chaque division métrique la seconde ou la fraction de seconde que marque l'horloge quand le corps lancé dans l'espace passe devant elle,. ou bien inscrire en face des chiffres du temps le nombre des mètres parcourus au bout de chaque seconde. Pour obtenir une concordance parfaite je ferai partir mes deux colonnes de chiffres du commencement des deux phénomènes comparés, c'est-à-dire, dans l'exemple choisi, du moment où le corps ne tombe pas encore, et je ne marquerai le temps que dès le début de la chute, et non avant ou après, de peur d'embrouiller les comptes. De sorte qu'en face de l'espace 0 se trouve le temps 0. Or cette condition n'est pas non plus remplie dans Fechner. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, en face de l'excitation 0 est inscrite la sensation = l'infini négatif; et en face de la sensation 0 est inscrite l'excitation = 1. C'est là, à première vue, une étrange anomalie, dont nous examinerons la raison plus tard.

Ce n'est pas qu'il n'essaie de la justifier à priori, en dehors de toute considération spéciale. Il rappelle, par exemple, que les logarithmes présentent la même particularité : le logarithme de 0 est l'infini négatif, celui de l'unité est 0. Je ne discuterai pas cet argument, l'ayant déjà fait suffisamment autre part [1]; un simple changement dans la définition du logarithme fait disparaître la singularité. Il dit encore qu'une courbe peut avoir une ordonnée finie correspondant à une abscisse nulle. Mais un simple recul de l'origine supprime l'argument. On est toujours libre de faire des changements analytiques; on est libre, en un mot, de faire glisser sur elle-même l'une des deux échelles; mais, dès ce moment, les nombres qui y sont inscrits cessent de représenter des quantités, ce ne sont plus que des numéros d'ordre, et ils ne marquent plus l'union intime qu'il y a entre les deux phénomènes.

Fechner accumule les similitudes pour montrer qu'un phénomène qui dépend d'un autre peut commencer après cet autre (p. 93 et suiv.). Il fait nuit, le soleil avance; et pourtant le jour qui dépend de la marche du soleil n'éclatera que quand l'astre apparaîtra au-des-

1. *Étud. psych.*, p. 15.

sus de l'horizon. Je veux bâtir une maison, mais je n'ai pas assez d'argent; j'économise peu à peu, c'est seulement quand j'aurai amassé une certaine somme que je pourrai commencer mon entreprise. On pourrait imaginer de semblables exemples à l'infini : un vase ne déborde que si le liquide arrive à une certaine hauteur ; le réveil ne tombe que si l'aiguille vient se placer sur une certaine minute; on n'est majeur qu'à 21 ans accomplis. Il conclut qu'une condition imparfaitement remplie ne fait pas que la chose reçoive un commencement d'exécution. Non, sans doute, dans les exemples cités, parce qu'il n'y a entre la condition et la chose qu'un rapport artificiel. Mais s'il s'agit du rapport réel qui les unit, l'appréciation change : il fait jour partout où le soleil se montre, l'escarcelle et le vase se remplissent, le temps s'écoule et le citoyen gagne de l'âge. Il y a un rapport naturel, essentiel entre la sensation et l'excitation, et il ne sera pas détruit, parce qu'on se sera plu à n'accorder au phénomène le nom de sensation que lorsqu'il sera arrivé à un certain degré.

J. Delbœuf.

(La fin prochainement.)

LES

TENDANCES CRITIQUES EN ALLEMAGNE[1]

HELMHOLTZ ET DU BOIS-REYMOND.

I. — Sur le devant de la scène philosophique, aujourd'hui encore, en Allemagne, ce sont des métaphysiques qui tout d'abord attirent et il faudrait presque dire, confisquent l'attention. Si, depuis longtemps, Fichte est oublié, si Schelling a sombré dans le naufrage du romantisme avec Tieck, Novalis et les frères Schlegel, si Hegel lui-même, le grand maître de jadis, n'a plus de disciples qu'à Naples ou à Madrid, d'autres systèmes sont venus qui ont recueilli l'héritage des premiers. De tout temps, à en croire Henri Heine qui, certes, était initié, le panthéisme a été le secret public [2] de l'Allemagne. Que le mot « métaphysique » remplace le mot « panthéisme », et la proposition restera vraie. A l'heure présente, le « secret public » de la spéculation allemande, c'est ou le « pessimisme, » tel que l'expriment les deux écoles rivales issues de Schopenhauer et de Édouard de Hartmann, ou le « monisme » tel que l'a fondé le savant naturaliste d'Iéna, Ernest Haeckel, tel qu'en a rédigé la formule et le dogme, un converti fervent, Louis Noiré [3]. La réaction même contre les hypothèses, les rêves, les chimères de l'idéalisme d'hier est encore, malgré les apparences, une métaphysique, et sous ce nom qui veut être modeste « *philosophie de la réalité* [4], » la pensée du

1. *Culturgeschichte und Naturwissenschaft* (discours prononcé le 24 mars 1877, par E. du Bois-Reymond, à Cologne, pour l'Association des lectures scientifiques).

Das Denken in der Medicin (discours prononcé le 2 août 1877, par H. Helmholtz, à Berlin, pour l'anniversaire de l'Institut de médecine militaire).

2. H. Heine. *L'Allemagne*, tome I, p. 85.

3. L. Noiré. *Der Monistiche Gedanke.* — La *Revue philosophique* a rendu compte de cet ouvrage, tome I, p. 625.

4. *Philosophie der Wirklichkeit.* (Voir l'analyse du *Cours de philosophie* de Dühring, dans la *Revue philosophique*, tome II, p. 393.)

docteur Dühring, l'ex-privat docent de Berlin, ne tend à rien moins qu'à une synthèse totale de l'univers, sorte de cosmogonie en prose après l'épopée, tant la tradition est vivace, tant la longue hérédité des habitudes intellectuelles s'est peu à peu fixée en instinct.

Et cependant, depuis un certain nombre d'années, il est permis de reconnaître, à des symptômes non douteux, un retour à l'esprit qui, vers la fin du siècle dernier, inspira l'œuvre d'Emmanuel Kant. La *Critique*, après une éclipse d'un demi-siècle, renaît, et avec elle, réveillés de cet autre et plus profond sommeil, qui s'appelle la philosophie de Schelling et de Hegel, les nouveaux Kantiens reviennent à une idée plus distincte, plus claire de la science, à une vue plus juste des rapports qu'elle soutient avec la philosophie proprement dite. Pour parler avec rigueur, jamais la méthode lumineuse et prudente de Kant n'avait été, même au plus fort du romantisme métaphysique, entièrement délaissée. Plus d'une Université en Allemagne veillait sur la doctrine du maître. A Iéna même, qui fut le berceau des romantiques, le poète Schiller, dans sa chaire de philosophie, enseignait la *Critique;* et la foi profonde qu'il a toujours gardée à cette pensée ferme et sereine, par lui gagnait, convertissait jusqu'à l'indifférence de Gœthe [1]. Bien plus, parmi les novateurs que n'avait pas domptés la tyrannie des trois « Calibans [2] », tel dont l'influence devait être si tardive (c'est Schopenhauer que je veux dire) relevait encore, comme un défi à la métaphysique régnante, le nom respecté de Kant [3]. Enfin, plus scrupuleusement fidèle à l'héritage des trois *Critiques*, un esprit ingénieux, précis, méthodique et profond, Herbart renouait d'avance la chaîne des temps, parce que, strict observateur de l'analyse kantienne, il l'employait à hâter l'avénement d'une science qui, aujourd'hui, aime à se placer sous les auspices de Kant, et qui déjà mérite d'être appelée la « psychologie exacte ». Ainsi, se maintenait, se perpétuait silencieusement la tradition de Kant : jusqu'au jour où, le cycle des métaphysiques une fois clos, la période des grandes aventures intellectuelles une fois terminée, après des incertitudes, des tâtonnements, des essais en des voies diverses, quelques intelligences sûres et fermes ont compris qu'il leur fallait se rattacher solidement aux origines, trop tôt méconnues, de tout ce travail de pensée déterminé par l'œuvre de Kant. Non

1. Cette influence est visible dans la correspondance de Gœthe et de Schiller. (Voir surtout les années 1797-1800.)

2. Les trois Calibans : expression par laquelle Schopenhauer désignait Fichte, Schelling et Hegel.

3. L'un des derniers disciples de Schopenhauer, Taubert, se rapproche de plus en plus de Kant. Voir son ouvrage intitulé *Der Pessimismus und seine Gegner* et le jugement qu'en porte James Sully dans son *Pessimism*. (Londres, 1877.)

qu'il y eût à condamner comme funeste et stérile l'effort d'une philosophie qui, si longtemps, avait dominé l'esprit public. Non qu'il s'agît d'un retour pur et simple à la doctrine même du maître de Kœnigsberg. L'histoire ne souffre guère ces réactions absolues; et d'ailleurs, des systèmes maintenant évanouis, « la philosophie de la nature », « la philosophie de l'identité » ont, il est permis de le croire, par de vagues divinations, par d'obscurs pressentiments, préparé plus d'une des idées que les sciences positives, à leur tour, accueillent et consacrent.

Les néo-kantiens [1] n'ont prétendu, ne prétendent revendiquer que la méthode, l'esprit de la *Critique*, qui, pour eux, est surtout l'analyse rigoureuse de l'entendement humain, de ses lois, de son pouvoir, de ses limites. Ils y apprennent, avant d'aborder toute science particulière, quelle est la nature, l'étendue, la portée de cet esprit qui fait la science; ils s'y forment à la discipline sévère, à la conduite de leurs facultés, à l'art de discerner jusqu'où ils peuvent atteindre, au respect et à la résignation devant l'inaccessible, devant ce que Royer-Collard appelait « la source élevée de l'ignorance. » Et, en même temps qu'ils se montrent dociles à cette sorte d' « éthique » de l'intelligence, naît et se fortifie en eux une morale plus haute encore, je veux dire la conscience qu'au-dessus du savoir humain conquis par leur effort, s'ouvre une autre région où seuls le sentiment, l'imagination, les instincts, et les désirs obscurs de l'âme pénètrent, et pour laquelle l'esprit laissé à lui-même n'a, « ni barque, ni voile. » Telle est la double discipline, et logique et morale, à laquelle obéissent aujourd'hui les savants et les philosophes du néo-kantisme. A elle sont dus peut-être les meilleurs, les plus sûrs, les plus durables résultats de la récente pensée allemande. Elle a, je crois, inspiré et soutenu toute cette école psychologique qui, par les travaux de Wundt, Fechner, Lotze, a constitué comme une science l'étude des phénomènes de l'esprit et de l'âme. Elle a de même suscité une ethnologie, une esthétique [2]. Elle a, chez les historiens des idées et de la culture humaine [3], éveillé des sentiments de réserve, de mesure, de défiance à l'égard des ambitions trop sublimes, de sympathie pour la longue et patiente éducation du genre humain qui rappellent le stoïcisme

1. Sur tout ce mouvement du néo-Kantisme, le livre de don Jose del Perojo, *El movimiento intelectual in Alemania*, est important à consulter. (Voir surtout le premier chapitre.) Don Jose del Perojo obéit lui-même à cette tendance, et la Revue qu'il publie à Madrid, la *Revista contemporanea*, est l'organe de ces idées.

2. Voir Lotze. *Histoire de l'esthétique* en Allemagne.

3. Sous le nom de *Culturgeschichte*, un grand nombre d'ouvrages récents en Allemagne tracent un tableau de la civilisation, soit universelle, soit à des époques déterminées.

de Kant lui-même, et l'œuvre d'Albert Lange [1], par exemple, dont la trace est déjà si profonde, révèle à chaque page cette émotion contenue, faite de respect pour l'énergie de l'esprit, et d'acquiescement dans le doute, à ne pas tenter l'inconnaissable. Enfin cette même discipline s'impose à la haute science qui, visiblement, aime à se recommander d'une telle autorité, à s'étayer d'un tel appui. Naguère, à Munich, elle a peut-être prêté force et secours au docteur Virchow dans son attaque contre les dévots de Haeckel, contre les fanatiques de ce naturalisme qui devient une religion. Et, de même, et avec plus d'évidence encore, je la retrouve dans deux discours prononcés à Berlin, à Cologne, par les deux hommes qui tiennent le premier rang dans la science allemande, H. Helmholtz et E. du Bois-Reymond. A lire ces discours, il me semble qu'apparaît et se résume avec clarté la pensée qui, à l'heure présente, répond le mieux aux inquiétudes, aux vœux secrets, non-seulement de l'Allemagne, mais de l'Europe.

II. — C'est à propos de la méthode dans les sciences médicales, que Helmholtz [2] est revenu, une fois de plus, sur les lois générales de l'esprit. — Ayant à parler devant les élèves de l' « *Institut de médecine militaire*, » il s'est rappelé le temps où lui-même il soutenait, à la veille de son noviciat, une thèse sur l'*anévrisme*. Il a été médecin à la suite de l'armée ; plus tard, professeur à Kœnigsberg, de 1849 à 1856, il faisait, chaque hiver, un cours de « pathologie générale ; » plus tard encore, à Heidelberg, bien que préoccupé surtout de ses recherches physiques, il restait attaché aux mêmes études ; aujourd'hui, instruit par une longue expérience, il peut traiter d'un tel sujet en connaissance de cause. Il ne le saisit, au demeurant, que pour y chercher une preuve nouvelle à l'appui des idées qui l'ont sans cesse dirigé lui-même dans ses travaux, un exemple de la critique et de la méthode qu'il convient d'adopter dans les sciences. L'histoire de la médecine, en ce siècle, lui paraît démontrer avec éclat que l'examen des sources de la connaissance, la « critique de l'esprit » est le premier devoir de la vraie philosophie.

Dans cette science rajeunie, renouvelée, Helmholtz a peine à reconnaître aujourd'hui celle qu'il appelait « la vénérable matrone, » la « vieille dame Médecine. » Au temps [3] où il était encore sur les

1. *Geschichte des Materialismus* (troisième édition, publiée cette année même à Iserlohn).
2. *Das Denken in der Medicin.* — Rede gehalten zur Feier des Stiftungstages der militaerärztlichen Bildungs Anstalten, 2 August 1877. — (Berlin, G. Lange, 1877.)
3. *Rede*, p. 16-20.

bancs de l'Université, régnait, bien que fort ébranlée et très-compromise, l'ancienne doctrine métaphysique de Stahl, le vitalisme. En vain, quelques novateurs avaient-ils tenté d'y adapter, plus ou moins habilement, les découvertes alors récentes d'Albert de Haller sur l'irritabilité des nerfs. L' « âme de vie », l'*anima inscia*, restait le dogme sacré. Et de ce principe, que le doute ne pouvait atteindre sans grave offense, dérivait, par déduction, jusque dans les moindres détails, tout le système de pathologie et de thérapeutique. Le mot orgueilleux d'Hippocrate « ἰατρὸς φιλόσοφος ἰσόθεος » était toujours la devise de l'école : la croyance aveugle à la parole du maître, l'intolérance contre les dissidents, le respect de la lettre, la foi aux livres, à l'autorité, le mépris de l'expérience, demeuraient les caractères distinctifs de la science médicale et du médecin. Parmi les souvenirs de cette époque, à laquelle Helmholtz ne peut songer sans un sourire d'ironie, il est plus d'un trait, cité par lui, qui rappelle les médecins de Molière. C'était le temps où un docteur repoussait l'auscultation, comme un procédé de mécanique grossière, par lequel la noble créature humaine est réduite à l'état de machine; où un autre trouvait du plus mauvais goût de compter les secondes sur sa montre, en tâtant le pouls du malade; où tel autre encore, dans les maladies d'yeux, refusait de se servir du miroir, sous prétexte que lui-même avait très-bonne vue; ou tel physiologiste enfin, très-renommé, presque illustre, disait : « Je laisse les expériences aux physiciens, la physiologie n'a rien à y voir. » Et il en fut ainsi jusqu'à ce que vînt Jean Müller [1], le « naturaliste ferme, inébranlable », qui, par sa théorie de l'énergie spécifique des nerfs, donna à la physiologie du système nerveux, comme à la science de l'esprit, un achèvement presque classique dans la forme et dans la rigueur. Après lui [2], son exemple, son génie inspire trois générations depuis Henle et Lotze, du Bois-Reymoud, Virchow, Lieberkühn et Meyer, jusqu'à W. Busch, Max Schultze, de Graefe et Schneider. C'est l'époque de l'expérimentation, du microscope, de la vivisection : la méthode est fondée, la science suit un cours régulier, la « vieille dame Médecine » a repris force et jeunesse à la source des sciences naturelles.

Et quelle est la cause de ce rajeunissement, de ce progrès, sinon le changement de la méthode même? Elle seule a tout fait. — Mais, ajoute Helmholtz, la lutte n'est pas finie. « Tant qu'il y aura des amours-propres assez exaltés pour prétendre atteindre, par des éclairs de génie, ce que le genre humain ne peut espérer obtenir

1. *Rede*, p. 22-24.
2. *Rede*, p. 24-25.

qu'à force de travail, il y aura des hypothèses qui, soutenues comme des dogmes, permettront de lever d'un seul coup toutes les énigmes. Et tant qu'il y aura des gens assez dépourvus de critique, assez légers pour croire vrai ce qu'ils souhaitent être tel, les hypothèses trouveront créance. Ces deux classes d'hommes sont immortelles : et c'est à la dernière que toujours appartiendra la majorité [1]. » Ce qui revient à dire que l'humanité est une race métaphysique dans laquelle quelques métaphysiciens de génie commandent à une armée immense de métaphysiciens dociles.

Non qu'il faille écarter à jamais l'hypothèse [2] du domaine de la science. Elle est la divination d'une « uniformité », d'une loi dans l'ordre des événements naturels. Elle est l'exercice d'un pouvoir légitime de l'esprit, semblable à l'inspiration de l'artiste. Mais elle ne peut se soustraire au verdict de l'expérience, ni, à plus forte raison, se substituer à l'expérience même. Elle n'a de valeur qu'à condition de deviner juste, et de disparaître pour faire place à une loi. Quant à ces mille hypothèses, qui naissent d'analogies faciles, trop tôt converties par le demi-savoir en ressemblances, sinon en identités profondes, il se peut qu'à la faveur d'un hasard, la science en sorte. Mais il en est de ces accidents heureux comme de ces rêves à peine esquissés, de ces demi-mots, où il plaît à certains esprits de découvrir l'origine mystérieuse des grandes vérités acquises au savoir humain. Il n'y a de vrai et de durable que ce qui est fondé sur la méthode. Peut-être, dit Helmholtz [3], y a-t-il dans la centaine de livres et brochures qui paraissent chaque année sur l'éther, sur la constitution des atomes, sur d'autres sujets encore, et qui épuisent, jusqu'aux nuances les plus délicates, toutes les hypothèses possibles, peut-être y a-t-il le germe de la théorie véritable. Et pourtant elle reste à trouver. » Au progrès de la science ne servent que les observations tirées de la réalité, les preuves empruntées à l'expérience.

Or, la métaphysique est une hypothèse éternelle. C'est assez dire qu'elle reste à jamais exclue de l'ordre des sciences. Sans doute, et Helmholtz le reconnaît, elle a ses racines dans l'esprit humain. « Elle repose sur deux motifs. Ou l'homme se considère comme élevé au-dessus du reste de la nature : et il est spiritualiste. Ou il se regarde comme maître de l'univers par la pensée : et il est maté-

1. *Rede*, p. 25.
2. Sur tout ce qui concerne l'hypothèse, *Rede*, p. 27 et 28.
3. *Rede*, p. 29. — Ici, parlant incidemment des questions de *priorité*, dans la science, Helmholtz se rappelle la discussion soulevée par Dühring, au sujet de la date de découverte de la loi sur la *conservation de la force*.

rialiste [1]. Peut-être alors importe-t-il (et je veux croire qu'Helmholtz, de même que Tyndall, Huxley, Lewes, est de cet avis) de ne pas disputer à la rêverie, à l'idéal et à la croyance, la région invisible, où d'ailleurs elles sauront toujours se réserver un asile. Peut-être même y a-t-il encore au-dessus de toute science ce que Hamann appelait la « métacritique ». Mais, depuis Socrate, de quelque nom qu'elle se nomme, cette hypothèse éternelle est condamnée à ne pouvoir dire que ces mots : « Je sais que je ne sais rien. » Et qui l'a condamnée? Socrate, oui, et Kant après lui, et, avec eux, la philosophie.

Car la philosophie, malgré l'alliance par laquelle la métaphysique proprement dite essaie de se fortifier et de la compromettre, elle, — est et reste indépendante. La philosophie est une science. Elle est la connaissance des faits de l'esprit et de l'âme, et de leurs lois. « De même que l'anatomiste, quand il se sert du microscope, doit se rendre compte de son instrument, de même le premier devoir, pour tout artisan de la science, est d'étudier exactement la portée de cet instrument supérieur, la pensée humaine [2]. » Telle est, du moins, la philosophie, telle que l'ont entendue Socrate et Kant [3]. Et, ainsi comprise, tout relève d'elle, de la science du savoir. C'est elle qui, par l'analyse de l'esprit, de ses formes, de ses lois, dessine d'avance le cadre des diverses sciences, c'est elle qui fixe, établit, légitime la méthode, c'est elle qui consacre et garantit les résultats. En s'appuyant sur elle, les sciences de la nature ont trouvé sécurité et progrès. Dans la médecine en particulier, cette influence a été le salut. Par la philosophie critique a été porté le plus rude coup à la médecine du temps de la déduction et des systèmes. Par elle, il a été prouvé que « tout raisonnement métaphysique est ou un sophisme, ou une preuve expérimentale déguisée [4]. » Par elle, la certitude, ou, au moins, l'extrême probabilité scientifique est fondée. — Et quand, à la fin de son discours, Helmholtz résume spirituellement sa consultation sur l'état de « dame Médecine, » il peut dire : « Nous avons eu tout lieu d'être satisfaits du traitement que lui a ordonné l'école des sciences naturelles, et nous ne pouvons que recommander à la jeune génération de persister dans la même thérapeutique [5]. »

1. *Rede*, p. 25.
2. *Rede*, p. 33.
3. A propos de Kant, Helmholtz remarque que la doctrine Kantienne des axiomes géométriques et la théorie de l'intuition pure *a priori* (*die reine Anschauung a priori*) ouvrait encore la porte à la métaphysique, jusqu'à ce que les travaux de physiologie expérimentale, et plus tard les recherches mathématiques de Lobatschewski, Gauss, Riemann, eussent démontré l'origine des axiomes dans l'expérience même. (*Rede*, p. 30-31.)
4. *Rede*, p. 34.
5. *Rede*, p. 36.

Cette méthode, que Helmholtz montre si salutaire, si sûre, si féconde dans l'histoire récente de la médecine, il l'a appliquée, chacun sait avec quel succès, dans ses recherches sur l'optique et l'acoustique, il s'en est inspiré dans cet admirable cours de Heidelberg, dont le souvenir est encore si vivant en Allemagne, et où il traçait en une esquisse puissante les grands résultats des sciences physiques et naturelles. Elle est à chaque page de ces « Essais » qui, sous le nom de « *Rapports scientifiques populaires* », peuvent être considérés comme les plus précieux, les plus fidèles *Comptes-rendus* d'un des maîtres de la haute science européenne. Et il sait que l'origine en remonte à la *Critique* de Kant : il a conscience que de cette philosophie exacte et sévère est sortie, depuis la fin du dernier siècle, la meilleure œuvre du savoir humain. Il aime à relever de ce nom de Kant. Il y trouve un sûr garant contre les tentations, d'où qu'elles viennent, de dépasser les limites de l'esprit, de méconnaître l'étendue, la portée de l'instrument, à l'aide duquel est étudiée la nature. Il se sent, de la sorte, protégé, moins peut-être contre le spiritualisme, qui n'est plus guère un péril, que contre l'autre hypothèse, qui, aujourd'hui, a pour elle, non-seulement, comme au temps de Kant, l'intérêt scientifique, mais aussi l' « intérêt populaire. » En restant un « critique, » il échappe à la séduction des plus belles hardiesses, de celles qui, auprès de lui, sont le plus avidement accueillies. Schopenhauer, comparant la métaphysique et les sciences naturelles, donnait l'avantage à la métaphysique et l'appelait « un Mont-Blanc auprès d'une taupinière. » Helmholtz s'est contenté de la taupinière.

III. — Si Helmholtz a fait, une fois de plus, à propos des sciences médicales, le « discours de la méthode critique, » du Bois-Reymond en a écrit, ou du moins esquissé l'histoire. C'est à Cologne [1], dans la « *Réunion des lectures scientifiques* », qu'il a, en quelques chapitres courts et nerveux, tracé le dessin de ce livre qui reste à faire, même après Condorcet, sur les progrès, ou plutôt sur les démarches de l'esprit humain à la recherche de la vérité. Et la pensée qui l'inspire, ce n'est ni la pensée de Turgot, ni la pensée de Condorcet, ni la pensée du législateur de l'histoire, Auguste Comte, c'est la pensée même de Kant. L'histoire de la science est, pour lui, l'histoire de l'acheminement vers la méthode critique.

Cinq périodes précèdent le temps où la méthode critique fut fondée. — A l'origine, au seuil de l'histoire, s'ouvre le siècle de la raison inconsciente ; siècle de tâtonnements difficiles, de lutte obscure pour la vie, de croyance à des pouvoirs invisibles qu'il faut ou

1. *Culturgeschichte und Naturwissenschaft.* Discours prononcé à Cologne, le 24 mars 1877, publié par la *Deutsche Rundschau*, au mois de novembre 1877.

apaiser ou séduire, siècle de lents efforts, souvent répétés, de découvertes fortuites, siècle d'apprentissage laborieux où l'homme n'est encore qu'un adorateur de fétiches et un faiseur d'outils. — Puis vient « le siècle de l'anthropomorphisme [1]. » Pour pénétrer l'énigme de l'univers, l'homme projette hors de lui la vie, l'esprit, la conscience qui l'anime, il se représente tout à son image : la nature apparaît comme peuplée de désirs, de volontés humaines. Les religions, qui naissent du spectacle de cette nature, de l'espérance d'en lever le voile, n'ont, elles aussi, que la figure humaine. C'est le premier pas dans la voie de la méthode. Dès ce premier moment, dès cet éveil de la curiosité ; dès ce pressentiment, encore lointain, du savoir futur, un instinct avertit l'intelligence que l'homme ne trouvera qu'en lui-même la clef du mystère. Et telle est la puissance, telle sera la durée de cette intuition primitive qu'aujourd'hui encore, comme un legs du passé, cet anthropomorphisme survit jusque dans la science, et y perpétue des notions d'un autre âge, la volonté, par exemple, et la force, qui n'ont rien perdu de leur prestige sur les esprits même les plus affranchis. « C'est toujours, ajoute du Bois-Reymond, la fable du serpent qui se mord la queue. » — Ici se place « le siècle spéculatif-esthétique [2], » le siècle de l'antiquité grecque. C'est le temps des divinations spéculatives, de ces intuitions heureuses qui font que parfois dans telle pensée d'un Thalès, d'un Pythagore, dans tel rêve d'un Platon, dans telle hypothèse singulièrement précoce d'un Démocrite ou d'un Épicure, il semble que déjà toute la science à venir est comprise, et, comme par miracle, hâtée, mûre avant l'heure. C'est le temps aussi de l'élégance, de la grâce, de l'harmonie, de la beauté : le sens des formes, le goût de la perfection, l'instinct de la mesure créent, sans effort, par enchantement, les arts plastiques [3], la poésie, la musique. L'esprit de l'homme est, alors, merveilleusement doué pour saisir, à la surface, et d'après les formes seules de l'univers, le secret de sa structure et de son essence : il voit la nature en devin et en poète. Mais il n'a pas le don de la science, il ne connaît ni l'induction, ni l'expérience, ni la pratique, et cette industrie de la découverte, ou cet art d'appliquer la science à la vie, qui sont les caractères de l'âge scientifique proprement dit. L'œil des Grecs, si fin pour la contemplation esthétique, était aveugle, par exemple, pour la véritable astronomie. Leur sens

1. *Discours* (215-218). — Du Bois-Reymond trouve exagérée la part que Th. Buckle accorde à l'influence des climats sur les idées religieuses.
2. *Das speculativ-ästhetische Zeitalter*. — *Discours* (p. 218-224).
3. Du Bois-Reymond, cependant, à un certain passage, se montre étrangement dédaigneux pour la technique architecturale des Grecs, où il ne voit qu'une des formes relativement inférieures de la culture humaine, « eine verhältnissmässig niedrige Bildungsstufe der Menschheit. »

de divination, si habile à pressentir la vérité, n'était pas aidé d'une raison assez patiente, d'une méthode assez ferme, pour la pénétrer plus avant. Les Grecs, et après eux les Romains, ou, d'un mot, les anciens sont des artistes : il leur manque la science, l'industrie. Et, par ce vice, leur civilisation a péri. Il semble, dit du Bois-Reymond, que « la culture antique ait encore un pied dans l'âge de bronze. » Elle est désarmée d'avance devant les dangers qui se présenteront. Lors de l'invasion des Barbares, ce qui a perdu le monde ancien, c'est qu'il ne reposait que « sur le sable mouvant de la spéculation et de l'esthétique. » « Le plus grand malheur de l'humanité eût été évité, si les anciens avaient eu le sens de la science [1]. » — Au monde gréco-romain succède « le siècle scolastique-ascétique [2]. » Durant cette période qui s'étend sur tout le moyen-âge, l'esprit de l'homme s'enferme en lui-même et rompt toute communication, tout commerce avec la nature. Mépris de la réalité vivante, mépris du corps, mépris de tout ce qui n'est pas l'idéal religieux. Pétrarque [3], un jour, faisait une ascension au Mont-Ventoux, près d'Avignon. Arrivé au sommet, il admire l'incomparable spectacle qu'il a sous les yeux : le Rhône à ses pieds, au loin la mer étincelante entre Marseille et Aigues-Mortes, puis, de l'autre côté de l'horizon, la chaîne des Alpes. Dans son émotion, la pensée lui vient d'ouvrir le petit livre qui ne le quitte jamais, les *Confessions* de saint Augustin, il y lit : « Les hommes admirent les montagnes, l'Océan, les étoiles, et s'oublient eux-mêmes ! » Aussitôt, il redescend en grande hâte, et le même soir

1. Il a paru préférable de ne pas interrompre l'analyse du discours de du Bois-Reymond. — Bien des réserves, cependant, seraient à faire sur cette condamnation, un peu sommaire, du génie grec. Non qu'il n'y ait plus d'une pensée frappante dans ce que dit l'illustre savant sur l'impuissance des anciens à atteindre la méthode scientifique, sur le défaut d'éducation de leur œil, et de leur raison, sur leur naïveté en fait de pratique. Quant aux causes données sur la chute de la civilisation antique, nul doute qu'il ne faille leur accorder la plus sérieuse valeur. Elles confirment ce qu'un esprit pénétrant et profond, M. Havet, a dit dans deux volumes sur l'*Hellénisme*, concernant l'absence d'une tradition scientifique chez les anciens, ce qui a rendu stériles les efforts d'un Aristote, d'un Épicure, de toute l'école Alexandrine, ce qui a énervé d'avance la vigueur de la résistance que l'esprit grec aurait pu faire, non aux Barbares, mais à la nouvelle civilisation, à celle qui devait être la civilisation chrétienne. — Mais il conviendrait de mettre plus d'un tempérament à l'expression de la pensée de du Bois-Reymond. Il y a une science grecque (surtout une astronomie grecque), il y a aussi une industrie grecque et romaine (Boeck et Friedländer auraient dû le lui apprendre). Et quant à la philosophie grecque proprement dite, elle n'est peut-être pas de celles dont il est permis de dire avec Pascal qu'elle « ne vaut pas une heure de peine. »

2. *Discours*, p. 225-227.

3. Ce trait de la vie de Pétrarque, si ingénieusement rappelé et commenté par du Bois-Reymond, est emprunté à la lettre même écrite par Pétrarque à son confesseur, Dionigi de Roberti (*Lettere di Francesco Petrarca*. — Firenze, 1863, vol. I, p. 481).

écrit à son confesseur pour se repentir et s'humilier. Toute la scolastique et tout l'ascétisme, ajoute du Bois-Reymond, est dans ce trait : rupture au monde, croyance à un seul livre, que ce soit la Bible, Augustin, la gnose tirée de Platon, ou l'Encyclopédie, tirée d'Aristote. Et le moyen-âge reste un exemple de ce que devient l'esprit de l'homme, livré à lui-même, loin de la révélation de la nature. — Au sortir de ce temps, le retour à la réalité, à la vie, peut, certes, être appelé une « Renaissance » : c'est aussi « l'origine de la science moderne [1]. » Sous l'influence indirecte du génie antique, qui, pour n'avoir pas atteint lui-même à la science, n'en a pas moins été l'aiguillon des savants du quinzième et du seizième siècle, sous l'influence plus immédiate peut-être de la civilisation arabe, les idées scientifiques s'éveillent, la méthode d'induction et d'expérience se fonde. Voici les temps nouveaux. Peut-être, remarque du Bois-Reymond (et cette réflexion, qui d'abord paraît subtile, est seulement profonde [2]), peut-être la doctrine religieuse du moyen-âge n'a-t-elle pas été étrangère à la constitution de notre science présente. Livrés à eux-mêmes les anciens n'y avaient point réussi; les Arabes, leurs héritiers en plus d'un point, s'ils ont été plus heureux, à quoi le doivent-ils? Peut-être à la croyance qu'ils ont en commun avec les chrétiens : au monothéisme. Le monothéisme, religion une, sévère, sans complaisance pour les autres croyances, sans concession aux autres formes de la foi, le monothéisme qui aspire à la vérité, prétend la posséder et la répandre, apparaît ainsi comme l'ancêtre lointain d'une science qui, elle, de même, vise à l'unité, aspire au vrai, pour le connaître et en propager la notion. « Je suis venu au monde, disait le Christ, pour témoigner en faveur de la vérité. » Le cri de Faust [3] : « Il le faut, il le faut, dût-il m'en coûter la vie ! » ce cri est le dernier écho de la parole sacrée. La foi qui a inspiré l'ascétisme

1. *Der Ursprung der neueren Wissenschaft.* (*Discours*, p. 227-229.)

2. Il y a dans ces deux pages de du Bois-Reymond de quoi penser. — Il est assez embarrassé pour expliquer la Renaissance, puisqu'elle est, de l'accord commun, suscitée par l'évocation du génie antique, et qu'à ce génie antique, du Bois-Reymond vient de refuser le don de science. Tout attribuer à l'influence arabe, ce serait téméraire, d'autant que l'*esprit sémite* ne paraît pas, lui, non plus, un esprit très-scientifique. Du Bois-Reymond en vient à des suppositions bizarres : il se demande si l'esprit *germain* n'aurait pas joué un rôle à la Renaissance, et si, par exemple, il ne coulait pas un peu de sang allemand dans les veines de Galilée. — Ce qui reste frappant et profond, c'est l'idée de considérer le monothéisme comme un antécédent de la science moderne. Il y a là comme un pressentiment d'une loi historique qui peut-être un jour sera formulée et qu'il serait, dès à présent, permis d'appeler la *loi des équivalents* en histoire. Telle doctrine religieuse, chrétienne, le dogme de *la prédestination*, par exemple, serait l'équivalent historique de telle doctrine moderne, comme la loi de la *conservation de la force*.

3. *Faust* de Gœthe. (Ire partie, tome I, édit. Prochaska, p. 22.) C'est le cri de Faust, quand il évoque l'Esprit de la terre.

du moyen-âge, verse de même au cœur de l'homme le désir du savoir, l'impatience de pénétrer le secret de la nature. »

Enfin, après un long travail, une longue attente, après plus de deux cents ans de recherches et de découvertes, voici le siècle de la science et la méthode, le siècle que du Bois-Reymond désigne sous le nom de « technique-inductif [1]. » L'induction, qui n'est que la démarche naturelle de l'esprit humain en face de la réalité, l'a emporté sur la spéculation, la technique sur l'art. Le génie antique est vaincu, « les anciens ont perdu la partie [2]. » — « Quelle joie élevée et consolante de suivre l'humanité, dans cette nouvelle période de sa vie ! Et qui pourrait nier que jamais plus beau, plus admirable spectacle, chaque jour plus riche, ne s'est déroulé sous les yeux ? [3] » Certes, devant de tels horizons, l'histoire se transforme : tout ce qui jadis s'appelait de ce nom pâlit auprès de la seule histoire, l'histoire de la science. La connaissance de la nature replace l'homme et la planète à leur rang dans l'univers : tel Archimède cherchait un levier pour soulever le monde, telle la science recule pour les mieux connaître, la terre et l'homme, dans une perspective d'Archimède, où tout apparaît dans la juste et relative proportion. Et dans l'histoire de même, tout reprend son rang : Isaac Newton, Alexandre Volta, George Stephenson, deviennent les personnages, les héros de leur temps. Les annales de la science deviennent le seul trésor du passé. La victoire de l'esprit et de la méthode scientifique marque dans le développement de l'humanité une ère aussi importante qu'il y a dix-huit siècles la victoire du christianisme. « Peut-être les peuples ne seront-ils jamais mûrs pour cette civilisation supérieure : aussi bien, ont-ils seulement réalisé l'idéal chrétien ? »

L'histoire de la science, du moins, n'est pas soumise à ces *corsi e ricorsi* dont parlait Vico : elle a un cours ininterrompu, régulier et rapide. Cinquante années seulement séparent les « Discours » de Galilée de l'apparition des « Principes » de Newton et de la formule donnée par Leibniz à la loi de la conservation de la force [4]. Par Voltaire, par Diderot, par l'Encyclopédie [5], par Kant, la science assure de plus en plus son empire. Aujourd'hui, les rêves les plus hardis des songeurs d'autrefois sont dépassés. La belle et profonde devise de Hobbes : Savoir, c'est pouvoir, commande toute l'admirable énergie du siècle. Partout domine l'esprit de l'homme. Et, cette

1. *Das technisch-inductive Zeitalter.* (p. 229-236).
2. Cette expression, qui résume bien la pensée de du Bois-Reymond, je l'emprunte à Ste-Beuve (article sur Homère).
3. *Discours*, p. 230.
4. *Discours*, p. 233.
5. *Discours*, p. 234.

fois, le sort de la haute culture paraît mieux protégé contre les accidents qui ont mis à néant le monde ancien. L'induction et la technique sont de plus sûres garanties que la spéculation et l'art. Une catastrophe, comme celle d'il y a quinze cents ans, n'est plus à craindre. Les prophéties de destruction, de ruine, où se complaisent des poëtes, des historiens non convertis à l'esprit nouveau, n'ont plus le sens des anciennes Apocalypses. Et lorsque Macaulay [1], dans un accès d'imagination pessimiste, se représente un voyageur de l'avenir dessinant les ruines de St-Paul, sur une arche brisée du pont de Londres, il cède à ce sentiment de mélancolie, si naturel à l'esprit antique, il méconnaît la confiance qu'a en elle-même la civilisation moderne.

Induction et technique : telle est bien la science. « Mais surtout elle a bridé l'orgueil de la spéculation. Elle a révélé les limites de la connaissance, elle a appris à ses adeptes à regarder l'univers sans vertige, du sommet aéré de la *Skepsis* souveraine [2]. C'est l'esprit de la « Critique », l'esprit de Kant qui est en elle. Du Bois-Reymond n'a pas cessé d'affirmer cette parenté de la « Critique » et de la science : il l'a fait, soit dans son étude [3] sur la science de Voltaire, soit dans son *Essai sur les limites de la connaissance*, soit dans sa brochure, *Darwin versus Galiani,* consacrée à l'examen du darwinisme. Partout, il s'est rangé du parti de cette méthode, qui, à ses yeux, se confond avec la science elle-même. C'est l'instinct, le pressentiment de cette méthode chez Voltaire qui lui a rendu le personnage sympathique ; c'est elle qui lui a fait marquer avec tant de netteté le double « inconnaissable » où nul effort ne pourra atteindre, à savoir l'essence de la pensée, la constitution de la matière ; c'est elle qui, devant le darwinisme, l'a retenu prudent, circonspect, non pas défiant, mais libre et maître de lui. C'est elle encore qui l'inspire dans cette esquisse historique du développement de la science. C'est elle qui lui fait repousser avec tant de résolution et de hauteur toute métaphysique, religieuse ou profane. « Pour ces rêveries, dit-il, il n'y a plus de place dans les espaces infinis : elles sont renvoyées à la géométrie imaginaire et à la quatrième dimension [4] ».

La destinée de cette civilisation est sûre, du Bois-Reymond le répète encore : il ne craint pour elle ni l'épuisement du charbon de

1. *Discours*, p. 235. — Le passage de Macaulay, auquel il est fait allusion ici, se trouve dans son « Essay » sur l'*Histoire des papes*, de l'historien allemand Ranke.

2. *Discours*, p. 233. Skepsis, doute ou examen.

3. *Die Grenzen der Naturerkenntniss*. (Berlin 1876.) Cette étude a été analysée dans un travail de la Revue : « *La philosophie de Voltaire d'après la critique allemande.* »

4. *Discours* (p. 232).

terre [1], ni la diffusion des idées démocratiques et socialistes, ces deux terreurs de M. Renan [2]; il ne se laisse pas davantage décourager par la perspective du nouvel âge glaciaire qui menace la planète dans un million d'années, ni par la certitude qu'il y a pour l'intelligence humaine un « inconnaissable ». Non : et cependant, dit-il, elle court un danger [3]. La science est elle-même une limite, une étroitesse pour l'esprit : elle l'habitue à n'estimer plus que ce qui relève de l'expérience et de la mesure. Elle émousse, peu à peu, le sens de l'invisible, de l'intangible, de l'incommensurable, de l'idéal enfin. Par elle, l'intelligence, l'imagination, l'âme, s'appauvrissent d'idées, d'images, de sentiments. De plus, elle a un tel souci de l'application, de la pratique, de l'industrie, de la « technique », elle met en si haute faveur les intérêts industriels, que, dans la science même, le désintéressement disparaît. En un mot, l'idéalisme succombe insensiblement, le monde devient une vaste Amérique. « Il faut avouer, écrit du Bois-Reymond, que, même chez nous, « l'*américanisme* » fait des progrès inquiétants. L'Allemagne est devenue une et forte, son vœu de jeunesse est accompli : le nom allemand est respecté sur le continent et l'océan. Mais, si nous revenons en pensée à l'Allemagne d'autrefois, morcelée, impuissante, pauvre, philistine et bourgeoise, ne trouverons-nous pas qu'il manque quelque chose à ce présent si brillant, si prestigieux? N'aurons-nous pas le soupir du « Lied des hirondelles » : Combien loin ce que j'étais jadis ! Avec ses rêves indéfinis, son effort sans fin, sa défiance d'elle-même, l'Allemagne n'a-t-elle pas perdu aussi son ardeur pour l'idéal, sa passion généreuse pour la vérité, sa vie intérieure si calme et si profonde? La fleur éphémère de notre littérature a passé comme un rêve. La politique et la science qui, avec leurs dures réalités, ont réduit au silence l'aimable conversation des salons parisiens, ont aussi, chez nous, fait tort aux épigones des héros classiques et romantiques. Gœthe lui-même, s'il vivait aujourd'hui, n'écrirait plus Werther, ni Faust. Il mettrait à profit, au Reichstag, ce don de la parole que Gall avait découvert en lui. Malgré tout l'éclat dont brille à présent la science allemande, nous en sommes réduits à souhaiter chez la génération nouvelle un peu de ce noble zèle, qui, seul, promet à l'esprit énergie et succès. » — Du Bois-Reymond termine [4] par ce vœu : il aurait pu ajouter que, si la science continue à être

1. Du Bois-Reymond pense toutefois que le parlement anglais, au lieu de se mêler de la *vivisection*, ferait mieux d'aviser aux moyens d'empêcher le gaspillage que les Anglais font du charbon.

2. E. Renan. *Dialogues philosophiques*.

3. *Die der heutigen Cultur drohenden Gefahren*. (*Discours*, p. 236-239.)

4. A vrai dire, il y a encore dans le discours une dernière partie, intitulée : *L'organisation prussienne des gymnases, en lutte avec les progrès de l'américa-*

représentée en Allemagne par des esprits tels que Helmholtz, et (ne lui en déplaise!) lui-même, quelques autres encore; si elle reste docile à cette inspiration de Kant, dont elle a le droit d'être fière, le péril est pour longtemps encore conjuré. La *Critique* de Kant demeure la digue de résistance et contre l'invasion d'un réalisme trop matériel, et contre la « mine » sourde des systèmes.

IV. — Le néo-Kantisme, au reste, n'est pas confiné en Allemagne. Il répond à un état général de la pensée européenne. De quelque nom qu'elle s'appelle, cette même tendance apparaît, en Angleterre, chez des savants, tels que Tyndall, Huxley, Clifford [1], des philosophes et des critiques, tels que Lewes, Leslie Stephen [2], et souvent Herbert Spencer lui-même; en Italie, chez des logiciens tels qu'Ausonio Franchi; en Espagne, chez cette jeune école, qui a son organe à Madrid dans la *Revista Contemporanea*, où écrivent don José del Perojo, Manuel de la Revilla, P. Estasen, don Juan Valera. En France, plus d'un penseur isolé y obéit : M. Renouvier, M. Berthelot [3], parfois M. Renan, parfois même M. Taine [4] s'en inspirent; son influence est visible sur cette *Revue* même qui, tout en étant ouverte, a une préférence évidente pour l'esprit de circonspection, d'exactitude, de méthode, de scepticisme nécessaire, d'où est sortie jadis l'œuvre de la *Critique*. — En dépit des exceptions apparentes, il y a, dans le monde, une défiance, une lassitude universelle à l'égard de la spéculation pure. L'intelligence humaine s'est résignée à ignorer ce qu'elle ignore, afin de mieux savoir ce qu'elle sait. Est-ce à dire que ce qui est interdit au savoir ne puisse rester accessible aux croyances, au pouvoir d'idéal et de foi qui est en nous? Une science, inspirée de Kant, serait la dernière à le prétendre. Elle laisse ouverte la porte des songes, quoiqu'elle-même se refuse au rêve. Elle ne dit pas, comme le poëte espagnol, « la vie est un songe », mais à côté de la vie, elle reconnaît le songe et lui laisse sa part. C'est au songe, à son tour, à ne pas vouloir tout envahir. Sa part est assez belle : d'aucuns disent la plus belle.

A. GÉRARD.

nisme. Du Bois-Reymond y expose ses projets de réforme de l'enseignement secondaire en Prusse. Mais cette partie est tout à fait indépendante du reste du discours.

1. Clifford. *Forthinghtly Rewiev. — Ethics of Belief.*

2. Leslie Stephen. *Forthnightly Review. Confession of an agnologist.*

3. Berthelot. La science positive et la science idéale. (*Revue des Deux-Mondes.*)

4. Taine. L'*Intelligence* (dernière partie du second volume.)

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

Grant Allen. — PHYSIOLOGICAL AESTHETICS. *Esthétique physiologique.* 1 vol. in-8, 283 p. Henry S. King et Cie, Londres 1877.

Dans son remarquable essai sur l'*Origine et la fonction de la musique*[1], Spencer avait expliqué les ressources essentielles de cet art par les conditions physiologiques de la voix, offrant ainsi une base expérimentale aux théories les plus raffinées que puissent suggérer les œuvres musicales les plus savantes et les plus complexes. Disciple avoué de Spencer, M. Grant Allen reprend cette idée avec le but de l'étendre à tous les arts. « Pourquoi, avait dit le célèbre esthéticien anglais Ruskin, certaines formes et certaines couleurs nous plaisent-elles, et certaines autres, non? C'est une question qu'il n'y a pas plus lieu de poser, ni plus de chance de résoudre que celle-ci : Pourquoi aimons-nous le sucre et n'aimons-nous pas l'absinthe ? » M. Grant Allen se fait fort de répondre à ces questions et aux questions analogues. L'entreprise est hardie, comme on le voit ; car si le problème est bien fait pour tenter la curiosité, si la solution est urgente , et nécessaire aux progrès de l'esthétique comme science, il est de ceux qui ont lassé les efforts des plus infatigables chercheurs : Darwin lui-même déclare que nous ne savons pas plus pourquoi certaines couleurs et certains sons sont appelés beaux, que nous ne savons pourquoi certaines sensations corporelles sont agréables, et certaines autres désagréables.

Sans prétendre que l'auteur n'ait rien laissé à faire à ceux qui le suivront dans cette voie nouvelle, nous devons reconnaître qu'il a tenu ses engagements et rempli son programme. Cet élément sensible de la beauté dans la nature et dans l'art, qui semblait jusqu'ici absolument irréductible, l'ouvrage que nous examinons l'analyse et le décompose en des éléments plus simples. Si le problème n'est pas résolu dans tous ses détails, du moins un principe est trouvé qui peut servir, dans un temps plus ou moins éloigné, à les expliquer tous.

Voici ce principe. Les plaisirs et les peines d'ordre esthétique sont avant tout des plaisirs et des peines, c'est-à-dire ont pour cause soit l'exercice normal d'un organe, soit une action qui l'altère et tend à le détruire. Le livre débute en conséquence par un exposé très-clair et d'une grande sûreté de lignes, de la théorie qui a prévalu dans l'école expérimentale anglaise sur la nature du plaisir et de la douleur en gé-

1. Cet essai a paru pour la première fois dans le *Fraser's Magazine*, en octobre 1857. Voir les *Essais* de Spencer traduits par M. Burdeau, Bibliothèque de philosophie contemporaine; Germer Baillière, 1877.

néral. Nous n'avons pas à revenir sur cette théorie. Ce qui nous importe ici, c'est la caractéristique attribuée par l'auteur, parmi les autres émotions, aux émotions esthétiques. Suivant lui, les émotions de cette espèce particulière diffèrent des autres en ce que l'activité qui les occasionne a pour but non l'accomplissement d'une fonction vitale, mais le plaisir même de s'exercer. Quand une fonction vitale se déploie sous l'empire des nécessités de la vie, et pour le bien général du corps, ce n'est pas le plaisir qui est son excitant, c'est le besoin; aussi l'exercice de cette fonction peut-il être agréable, mais est-il souvent accompagné de souffrance. Tel est le *travail*. Le travail vital est même plus souvent douloureux qu'agréable, s'il est vrai, comme on le dit ici avec Spencer, que les peines sont plus fréquentes et plus ressenties que les plaisirs. Quand au contraire une fonction vitale entre en exercice, sans y être sollicitée par les besoins généraux de l'être vivant, simplement parce que l'organe bien nourri a un surplus de forces à dépenser, cette dépense qui n'a point d'autre but qu'elle-même, pourvu qu'elle n'excède pas le pouvoir de réparation de l'organe, est accompagnée dans la conscience d'un plaisir. Tel est le *jeu*. Le jeu n'exige pas la présence de l'objet propre à la fonction ; un objet fictif lui suffit : il n'a point de but, ou mieux il n'a point pour but l'entretien de la vie comme le travail. Aussi, quand le plaisir qui est son unique visée lui échappe, la peine est-elle moins vive, et même le plaisir ne peut lui échapper que rarement puisque l'exercice seul de la fonction est agréable. Les plaisirs esthétiques sont donc par rapport aux peines dans une tout autre proportion que les plaisirs ordinaires par rapport aux peines ordinaires. Ils sont plus nombreux, tandis que ceux-ci sont plus rares. Plus donc une fonction sera liée aux nécessités de la vie, bref plus elle aura de connexions étroites avec la nutrition et la reproduction, plus elle sera *sérieuse*, moins elle se prêtera au *jeu;* moins elle sera esthétique. Ce n'est pas que le jeu absorbe toute l'activité esthétique, au contraire ; il peut en quelque sorte être opposé à elle, comme le genre à l'espèce ; car une dernière particularité distingue celle-ci. L'exercice des fonctions actives peut garder le nom de jeu, par exemple l'action de lancer des projectiles quelconques sans autre but que de montrer de l'adresse, la course, la chasse à courre, etc. ; seul l'exercice des fonctions réceptives ou passives, par exemple l'occupation donnée à nos yeux et à nos oreilles pour le plaisir de les occuper, doit prendre plus spécialement le nom d'activité esthétique. — Telle est la caractéristique suprême de cette sorte d'émotions; du reste, elles obéissent à la loi qui régit toutes les émotions et s'expliquent comme les autres, soit par une dépense normale, soit par une altération de l'organe qui en est l'occasion. « Le beau esthétique est ce qui provoque le maximum de stimulation avec le minimum de fatigue dans celles de nos activités qui sont le moins directement liées avec une fonction vitale. »

Nous allons voir tout à l'heure ce que M. Grant Allen a fait pour établir cette théorie dans le savant examen auquel il s'est livré de chaque groupe de sensations. Pour le moment, à cette expression abs-

traite de la doctrine, nous voudrions opposer quelques objections générales. Il s'agit, on l'a compris, d'une extension à l'esthétique du point de vue de l'utilité, adopté par les partisans du système de l'évolution pour la philosophie de la nature (sélection) et pour la philosophie morale (utilitarisme). D'après ce point de vue, le beau ne peut plaire que parce qu'il sert à la vie, et les émotions esthétiques ne peuvent provenir comme les autres que de l'exaltation ou de la dépression des forces organiques, en tant que l'une et l'autre sont ressenties par la conscience. Jusque-là rien que de rationnel. Mais les difficultés commencent quand il faut distinguer des autres cette catégorie d'émotions. Les actes qui leur donnent naissance n'ont point pour but, nous dit-on, de satisfaire aux nécessités de la vie, ils n'ont pas un rapport immédiat avec les fonctions vitales ; ils n'ont d'autre but que le plaisir, ils sont désintéressés ! Comment tout cela est-il possible, si c'est en définitive l'utilité que l'organisme en retire qui les classe en agréables ou désagréables, si leur charme vient du bien qu'ils lui procurent, et leur déplaisir de la fatigue sans compensation qu'ils lui imposent ? En d'autres termes, n'y a-t-il pas contradiction à soutenir à la fois que l'émotion esthétique est l'expression en termes de conscience des profits et des pertes de l'organisme, et que cette même émotion est d'autant plus nettement caractérisée qu'elle intéresse moins les fonctions vitales ? Comme si d'ailleurs toutes nos fonctions n'étaient pas vitales !

M. Grant Allen, plus préoccupé (est-ce une qualité, est-ce un défaut?) d'inventer et de découvrir, que de se montrer versé dans les idées d'autrui, aurait certainement été amené à poser nettement cette antinomie s'il eût étudié l'esthétique de Kant. Il y a souvent profit à connaître l'histoire d'une question, sinon toujours pour savoir comment elle a été résolue, du moins pour savoir comment elle a été posée. Plus au courant du passé de l'esthétique, il eût présenté une solution plus nette à la difficulté que nous indiquons. La distinction qu'il fait comme en passant (p. 34) entre les organes nerveux du système cérébro-spinal et les autres ne met pas à l'abri de l'objection ; car quelque fondée que soit cette distinction, et bien qu'il soit vrai que les activités subordonnées à ce système puissent seules devenir esthétiques, il reste à dire pourquoi les plaisirs que la présence de certaines qualités suscite dans les plus élevés de nos sens correspondent à leur fonctionnement normal, et les peines à leur fonctionnement anormal ; pourquoi, en un mot, le beau est ce qui favorise, et le laid ce qui empêche leur activité, alors que leur caractère de sens esthétique est dû précisément à ce qu'ils semblent purs de tout intérêt vital. Les fonctions mentales ne sont-elles pas celles qui importent le plus à la vie ? D'autre part, les fonctions de nutrition et de reproduction sont hautement favorisées par les ressources de certains arts inférieurs. La beauté, l'éclat des couleurs et l'élégance des formes jouent dans la nature un rôle important comme aiguillons du désir sexuel ; et les mets rehaussés par une préparation habile aident chez l'homme très-efficacement les fonctions nutritives.

Ce n'est donc pas sans but que les êtres vivants cherchent à plaire à leurs compagnons de l'autre sexe ; et les raffinements de la cuisine ne sont pas désintéressés. Nons invoquerons contre l'auteur un témoignage qu'il ne récusera pas, celui de Spencer : « La musique, dit celui-ci dans son essai sur cet art, a-t-elle quelque effet outre le plaisir immédiat qu'elle produit ? L'analogie nous conduit à le penser. Les jouissances d'un bon dîner n'ont pas leur fin en elles-mêmes, elles servent au bien-être du corps. » Et il établit qu'en effet la musique n'est qu'une culture des émotions en général et des émotions sympathiques en particulier, culture fort avantageuse à la race humaine.

Il eût fallu, ce semble, dès qu'on adoptait le principe de l'utilité, en accepter plus résolûment les conséquences, et rejeter sans hésitation la doctrine consacrée du désintéressement de l'émotion esthétique. L'auteur est lui-même très-conséquent à ses principes quand il montre, dans le chapitre IV, la nature se servant de la sensibilité de la langue au doux et à l'amer comme d'un moyen utile pour avertir l'animal de ce qui lui est avantageux et nuisible physiologiquement; pourquoi n'avoir pas généralisé cette remarque dès le premier chapitre? Pourquoi n'avoir pas déclaré tout d'abord que la nature, qui ne fait rien en vain, a enrichi les fonctions vitales à tous les degrés d'un groupe particulier de sensations, destiné comme les autres à les éclairer et à les développer davantage? Aucun des arts n'est indifférent à la vie. Depuis le plus humble jusqu'au plus élevé tous servent à l'exalter, à lui imprimer une plus énergique impulsion, à lui ouvrir des horizons fermés jusque-là. Ils ne sont que la manifestation la plus haute de l'activité vitale, comme les industries de luxe ne sont que l'avant-garde des autres.

Nous ne méconnaissons pas pour cela la différence qui sépare les émotions ordinaires des émotions esthétiques, et, si on envisage les activités correspondantes, le travail du jeu. Nous trouvons seulement que si on prend comme point de départ la doctrine de l'auteur, il faut renoncer à maintenir entre l'une et l'autre une différence aussi tranchée qu'on l'a fait jusqu'ici. Le jeu est une récréation du travail et une préparation au travail; souvent il n'est qu'un travail différent de celui auquel on est accoutumé : les émotions esthétiques sont une distraction et un soulagement aux émotions ordinaires, mais elles nous rendent aussi plus accessibles à toutes les émotions et nous initient à des douleurs comme à des joies que nous n'eussions pas connues sans elles. La fiction n'est pas toute la vie, mais une fois qu'elle s'y est fait une place, elle se mêle à nos pensées et à nos sentiments d'une manière si intime qu'il est difficile de démêler ce qui appartient à l'imagination et ce qui appartient à la réalité. Une nuance légère subsiste qui peut servir à distinguer l'un de l'autre les deux ordres de phénomènes; c'est que l'activité qui s'exerce en vue d'une utilité immédiate est moins proche de l'art que celle qui s'exerce en vue d'une utilité douteuse ou très-indirecte, et que celle qui prend pour but le plaisir seul est particulièrement dans ce cas : telle est par exemple la course pour l'enfant, la chasse pour l'homme fait, la gymnastique, l'escrime, l'équitation, la

danse, la musique, etc. : mais il ne faut jamais perdre de vue que la course peut être indispensable à l'enfant, comme la chasse à l'adulte, comme la gymnastique, l'escrime et l'équitation au soldat, comme la danse à l'homme du monde, comme la musique ou du moins le sentiment musical à l'orateur, comme le dessin à l'ingénieur et ainsi de tous les arts, sans lesquels une société civilisée à la rigueur ne pourrait vivre. Bien que le vrai but dans ces différents cas soit de développer des activités, plutôt que de produire de l'utilité directement, le résultat est toujours normalement profitable, puisque les fonctions perfectionnées doivent un jour ou l'autre devenir plus productives : et je ne parle pas des avantages sociaux et individuels directs que l'activité artistique produit incidemment.

M. Grant Allen ne se plaindra pas que nous abondions dans son sens; en revanche il nous concédera peut-être que la distinction qu'il établit entre le jeu et l'activité esthétique est bien inutile. Tout art n'est-il pas un jeu plus ou moins savant, plus ou moins compliqué? Et les activités qu'il appelle réceptives ou passives ne deviennent-elles pas actives au plus haut point dès qu'elles se tournent vers l'exécution de l'œuvre artistique, au lieu de se borner au jugement de la beauté dans la nature? Il y a là, si nous ne nous trompons, une démarcation artificielle, l'activité musculaire à laquelle est réservée l'appellation de jeu étant employée dans tous les arts (mouvement des mains dans l'exécution musicale au moyen des instruments à corde, dans la peinture, la sculpture, etc.) et même dans toutes les perceptions esthétiques, puisque c'est par une sensation musculaire que l'œil juge des distances et que l'organe vocal joue un rôle avec les muscles de l'oreille dans l'appréciation du son. Concluons que l'activité esthétique et le jeu sont en effet équivalents, et que le jeu est un exercice, tantôt à vide, tantôt suivi d'effet utile, auquel nos activités, quelles qu'elles soient, humbles ou élevées, se livrent et se plaisent d'ordinaire à se livrer, soit pour assurer le repos d'autres activités, soit pour se développer elles-mêmes davantage en vue d'un meilleur succès dans leur travail ultérieur. Ce but peut être ignoré, mais il peut être connu. Et l'efficacité des efforts déployés n'ôte que peu à leur caractère esthétique, pourvu qu'ils ne cessent pas d'être au-dessus de la tâche accomplie : car souvent pour l'habile artisan, pour l'avocat, pour l'artiste pauvre, il y a du charme même dans l'effort utile, et le travail n'est qu'un jeu [1].

Ces réflexions paraîtront fort incomplètes; elles en entraîneraient d'autres à coup sûr, si nous avions à présenter une esthétique à notre

1. Il n'est presque pas une seule action utile qui ne puisse être exécutée de plusieurs manières, avec plus ou moins de succès esthétique. La maladresse ou l'adresse se montrent dans les moindres mouvements. Tout artisan se soucie de la manière dont son œuvre est accomplie : l'acte de rouler un cigare ou de creuser un sabot relève de l'esthétique, comme celui de chanter un air d'opéra, bien que moins expressément. On peut citer encore les étalages du commerce et la fabrication des mille objets qui servent à la vie. L'existence deviendrait odieuse au plus pauvre, si l'on enlevait tout caractère esthétique aux instruments dont il se sert, et aux objets qui l'environnent.

tour; mais nous devons à nos lecteurs d'exposer, non la nôtre, mais celle de M. Grant Allen. Nous arrivons à la partie la plus neuve et la plus solide de l'ouvrage, celle où sont analysées les conditions physiologiques des émotions esthétiques.

L'action des corps extérieurs sur notre propre corps s'exerce par les sens de quatre manières différentes. Il y a d'abord l'action mécanique produite par les mouvements, pressions, chocs, caresses, etc. Puis viennent les impressions caloriques. On remarque, en troisième lieu, les actions chimiques pour lesquelles nous possédons les organes sensoriels spéciaux du goût et de l'odorat. Enfin les ondulations de l'air et de l'éther produisent des effets déterminés sur les organes de l'ouïe et de la vue.

L'auteur débute par l'étude du goût. Est-ce donc que les actions mécaniques n'intéressent en rien la science du beau? Il me semble qu'il eût été au contraire indispensable de rechercher dans la sensation musculaire l'origine de certaines notions qui doivent jouer un rôle important dans toute l'activité esthétique ultérieure. Je veux parler du rhythme et de la symétrie. Si on observe les enfants, on voit que certains de leurs mouvements tendent à se reproduire à des intervalles courts et réguliers : quand par exemple l'enfant agite les deux bras en signe de joie, il les lève et les abaisse alternativement plusieurs fois de suite, ou, quand il remue les jambes, il les lance successivement l'une après l'autre en marquant des temps. Le cri est fait de reprises fréquentes, avant que l'oreille soit intervenue pour le guider. Rien de moins surprenant, si l'on songe que tout mouvement est limité dans son extension et par la grandeur de l'organe et par la force disponible à chaque moment, que cette force se renouvelant incessamment doit provoquer une nouvelle tentative peu de temps après la première, que l'habitude enfin ne peut manquer d'établir pour chaque organe des intervalles fixes de plus en plus réguliers au bout desquels la force accumulée aboutit à une décharge. Voilà pour le rhythme; quant à la symétrie, avant de nous être révélée par le spectacle des objets que la nature nous offre, n'est-elle pas pressentie par nous en raison de notre propre structure dont les deux parties se correspondent si exactement? Nos pieds se posent dans la marche en points symétriques par rapport à la ligne de direction, tandis que nos bras oscillent le long du corps symétriquement par rapport à son axe. Nos jambes et nos mains s'opposent. La tête va plus facilement plusieurs fois de gauche à droite et de droite à gauche, puis d'en avant en arrière et d'en arrière en avant, qu'elle ne se meut de gauche à droite par exemple une fois et ensuite immédiatement d'en arrière en avant; les muscles d'une côte profitent en effet de l'élasticité de ceux du côté opposé et suivent le mouvement de rétraction que leur tension provoque. Les deux points extrêmes atteints par l'oscillation d'une lame de métal, ou de la queue du poisson sont symétriques pour la même cause. Quand même nous ne serions pas faits de deux parties semblables et opposées, nous serions donc amenés inévitablement à aimer la symétrie. Mais il est évident que notre plan organique nous y prédestine. Il était, ce me semble, assez intéressant de

le noter au début d'une esthétique physiologique : comme le rhythme, la symétrie nous est tout d'abord enseignée par notre sensibilité musculaire : les sens supérieurs ne font que préciser ces notions, ils ne nous les révèlent pas. C'est d'elles qu'il conviendrait de dire qu'elles sont innées.

La langue est l'organe du goût. Elle se divise en trois parties ou régions. L'extrémité est destinée à discerner les substances âcres et mordantes capables de désorganiser les tissus. Elle partage cette sorte de sensibilité avec le reste du corps, car la moutarde par exemple agit sur les autres parties de la peau comme sur la muqueuse buccale : mais elle le manifeste à un plus haut point. Comme pour les autres parties de la peau la stimulation légère est agréable, et c'est quand l'intégrité du tissu est menacée, que l'excitant cause une impression pénible. Une même substance, en effet, est agréable ou pénible suivant la quantité qu'on emploie (poivre, moutarde) et suivant le pouvoir de résistance des tissus (répulsion des enfants pour les condiments énergiques). La région moyenne de la langue est le siége des sensations propres du goût, les premières se rapprochant des sensations tactiles. L'amer et le doux semblent à M. Grant Allen les sensations dominantes de cet organe; n'y en a-t-il pas d'autres et en grand nombre? Le goût de la venaison, par exemple, est-il explicable par la douceur et par l'amertume? Quoi qu'il en soit, l'auteur a heureusement rapproché de l'impression désagréable causée par les substances amères, les effets fâcheux ou funestes que la plupart de ces substances exercent sur l'estomac; beaucoup sont des poisons énergiques : strychnine, quinine, coloquinte, acide prussique des amandes amères. Au contraire, tous les végétaux comestibles contiennent du sucre. N'y a-t-il pas là l'effet d'une adaptation de l'organisme aux conditions avantageuses ou nuisibles de son milieu, remontant à des temps où l'homme ou son ancêtre se nourrissaient surtout d'aliments végétaux? Les sensations de la base de la langue sont liées aux fonctions de l'estomac. Elles changent avec l'état de cet organe, agréables lorsqu'il est vide, répulsives en cas de réplétion. Tel corps est-il digestible ou ne l'est-il pas ? voilà la question que cette portion du sens résout incessamment; voilà la raison secrète de ses appétitions ou de ses antipathies. Quand on parvient en effet à surmonter ces antipathies, l'estomac se venge souvent par la nausée, qui est son dernier recours.

L'odorat s'exerce par la muqueuse nasale, qui n'est sensible aux actions chimiques que si les corps se présentent à elle par le véhicule de l'air respirable. Les sensations d'une première région de la muqueuse (orifice du nez) se relient encore par une gradation insensible aux sensations tactiles ; cette région est excitée par les émanations des corps qui excitent chimiquement tous les autres tissus ; tels sont l'ammoniac, le poivre, la moutarde, l'acide acétique, l'alcool, etc. En petite quantité ces émanations stimulent agréablement l'organe, mais seulement chez les adultes; inhalées en plus grande masse, elles exercent une action destructive et par suite insupportable, que l'éternuement et l'écoule-

ment des larmes ont pour but de conjurer. Les parties plus profondes des narines sont le siége de sensations destinées à servir d'avertissements les unes à l'estomac, les autres aux poumons. Parmi les premières nous citerons les odeurs répugnantes que dégagent tous les corps en décomposition, et les odeurs excitantes des mets savoureux. « Rien de plus simple, dit l'auteur, que de supposer que la classe agréable de ces odeurs stimule les nerfs normalement, tandis que les autres provoquent une action destructive faible, analogue à celle qu'exercent sur les blessures les germes putrides. Mais c'est là une pure conjecture. » Parmi les secondes, nous citerons l'impression produite sur les narines par les brises fraîches et saines du matin, d'une part, et d'autre part les odeurs suffocantes de certains gaz délétères, véritables poisons de l'appareil respiratoire. S'il y a des gaz mortels qui ne sentent pas mauvais, c'est sans doute qu'ils sont très-rares dans la nature, et que, produits tardifs de la civilisation, ils n'ont pas encore pu être l'objet d'un adaptation spéciale. Mais, dira-t-on, pourquoi les fleurs sont-elles odorantes pour nous, alors qu'elles n'exercent sur notre organisme, aucun effet appréciale, avantageux ou nuisible? On comprend que ces odeurs s'adressent aux insectes, qui jouent un rôle si important dans le transport de la matière fécondante de l'une à l'autre fleur ; on comprend que les odeurs des fruits s'adressent aux mammifères, qui sont invités ainsi à manger les fruits, et favorisent la dissémination des graines ; ce sont là des marques curieuses d'un consensus spontané entre la faune et la flore de chaque région. On ne comprend pas aussi bien quel intérêt la nature a pu trouver à nous rendre les parfums des fleurs agréables, alors qu'ils ne paraissent pas l'être aux mammifères supérieurs. M. Grant Allen a indiqué ce problème sans le résoudre; il se contente de constater que les fleurs produisent sans aucun doute une stimulation sur l'organe de l'olfaction et que cette stimulation est agréable quand elle est normale et modérée, désagréable quand elle est excessive, et qu'elle menace la santé comme il arrive lorsque les parfums sont trop capiteux. Cette constatation suffit à sa thèse.

Maintenant quelle est l'importance esthétique de ces deux sens inférieurs ? Les plaisirs et les peines esthétiques que nous leur devons se rattachent à la loi générale des émotions, soit ; mais ces peines et ces plaisirs sont-ils nombreux ? Nous croyons que M. Grant Allen a trop restreint leur importance (p. 76). De ce que les satisfactions du goût sont liées aux fonctions vitales essentielles, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elles ne soient pas esthétiques, car autrement la doctrine tout entière qui repose sur l'utilité, c'est-à-dire sur les rapports des sensations avec les convenances de la vie, devrait être considérée comme fausse. Il est certain que tant que la vie est menacée par le défaut d'aliment, il n'y a aucune place pour les préoccupations esthétiques. Mais il ne nous paraît pas contestable, d'autre part, que les satisfactions normales de ce besoin et de quelques autres puissent être l'occasion de plaisirs et de peines appartenant à la catégorie étudiée

par l'auteur. Tant qu'elle ne dépasse pas une certatne limite, la faim, loin d'abolir le goût, le met en éveil ; et il n'est pas nécessaire, comme semble le croire M. Grant Allen, que l'estomac soit repu pour que l'aptitude esthétique du sens se donne carrière. Il suffit que la fonction de manger puisse s'accomplir avec discernement, conscience et réflexion, il suffit qu'elle puisse donner lieu à quelque recherche, à quelque raffinement, il suffit en un mot qu'elle puisse être exercée non pour sa fin ultime exclusivement, mais aussi pour elle-même ; c'en est assez pour qu'elle revête un caractère esthétique, si humble qu'il soit. Il en est de même de toutes nos fonctions vitales : la marche peut devenir esthétique, dès qu'il ne s'agit plus seulement d'atteindre un but, mais qu'on veut de plus bien marcher en l'atteignant : l'ouvrier qui forge un clou ou un boulon n'est pas obligé de renoncer à produire un résultat utile pour mettre de la grâce et de l'adresse dans l'exécution de son travail ; la seule condition nécessaire est que ses mouvements soient aisés, et atteignent le but avec si peu d'effort que le spectateur ait plus de plaisir à regarder l'action qu'à en constater le résultat.

Si M. Grant Allen avait considéré de ce point de vue les arts liés à l'exercice des sens inférieurs, la cuisine et la parfumerie, il ne leur eût pas refusé le nom d'esthétiques. En ce qui concerne le premier, s'il est vrai qu'il tend comme les autres arts à produire le maximum de stimulation avec le moins de fatigue possible (p. 85), pourquoi ne lui accorder qu'une analogie avec eux, sous prétexte que la nourriture sert à la vie ? Est-ce que l'architecture ne sert pas à la vie ? Il est vrai qu'elle est à peine nommée dans ce livre. Mais cette omission même se tourne contre l'auteur. La cuisine est un art, il faut oser le dire, à condition qu'on prenne le mot dans son sens le plus compréhensif, c'est-à-dire qu'on y joigne, avec l'habileté à préparer les mets, avec le don de les combiner et de les accompagner des vins convenables, les ressources dont dispose pour les servir le luxe moderne : sur la table, porcelaines dorées ou multicolores, plats ciselés, cristaux étincelants, fleurs et feuillages artistement disposés ; autour de la table, brillantes toilettes, tableaux, statues, arbustes et dressoirs en bois sculptés : ressources auxquelles il faut joindre celle de la musique qui ne manque jamais de se faire l'auxiliaire du plus humble des arts dans les réceptions de gala. Ces éléments, étrangers par nature à la cuisine proprement dite, ne se trouvent pas moins groupés de la sorte pour favoriser, rehausser, idéaliser la fonction toute vitale de se nourrir qui est le centre de toutes ces savantes combinaisons et pour servir d'accompagnement, par une sorte d'ivresse générale de tous les sens, aux sensations spéciales de l'organe du goût. En ce qui concerne le second art, la parfumerie, il nous semble que « l'esthétique physiologique » en a méconnu le rôle qui est avant tout de prêter un charme de plus à la beauté féminine. C'est un principe, dit-on, que les arts véritablement esthétiques soient plus beaux que la nature. Eh bien, en effet, tel est le but de la parfumerie, c'est de rendre plus captivante dans la personne humaine une séduction que la nature lui accorde déjà, bien qu'à un plus faible degré,

avec la santé et la fraîcheur de la jeunesse. Qu'on entre dans les magasins d'un parfumeur. Qu'y trouvera-t-on si ce n'est l'arsenal où puise l'élégance la plus raffinée pour faire autour d'elle une atmosphère qui attire et qui subjugue, pour jeter sur la propreté elle-même un reflet de poésie? Kant l'a bien vu : il ne faut pas séparer les arts de leur usage social : cela est vrai déjà de la cuisine et de la parfumerie ; mais ce que nous nous bornons à soutenir ici, c'est qu'il ne faut pas croire qu'on les élève en les séparant des fonctions vitales auxquelles leur emploi est plus immédiatement attaché.

Ce qui trahit l'incapacité esthétique du premier de ces arts, c'est, nous dit-on, l'impossibilité de faire figurer certaines saveurs dans la littérature? Les exemples sont mal choisis sans doute, car ces mêmes tartines de beurre qu'on trouve décidément trop vulgaires pour que l'idée en soit supportable, figurent précisément dans une des plus jolies scènes du Werther de Gœthe. Qu'on ne nous objecte pas davantage la saveur de la viande rôtie, nous invoquerions Homère ; le pâté lui-même aurait pour lui trois vers d'Alfred de Musset :

Dans son assiette arrondi mollement
Un pâté chaud, d'un aspect délectable,
D'un peu trop loin m'attirait...

Et au risque de passer pour paradoxal, nous gagerions que Victor Hugo saurait dégager quelque poésie d'une soupe fumante, servie le soir sur une table de ferme aux travailleurs, après une journée de labour. Du reste M. Grant Allen lui-même nous apprend que les sensations olfactives et gustatives ont plus de valeur comme éléments de représentation que comme satisfactions actuelles (p. 59). Elles conviennent donc plus qu'il ne le dit aux descriptions poétiques.

En général, ces sortes de sensations, qui sont simples et qu'on ne peut guère enrichir de sensations harmoniques, assez médiocres en elles-mêmes, prennent une importance tout autre quand elles servent d'accompagnement à des activités esthétiques supérieures. Les sensations du toucher, si soigneusement étudiées par notre auteur, sont dans ce cas. De même que les odeurs accompagnent délicieusement les impressions que nous causent les spectacles de la nature, et que l'odeur de la mer, l'odeur des sapins, l'odeur des foins et des chèvrefeuilles se joignent de la manière la plus heureuse à la vue du passage sur les côtes, dans les gorges des montagnes, dans les plaines coupées de ruisseanx, et sous les taillis ; de même le mou et le dur, l'âpre et le poli, le soyeux et le velouté entrent comme accessoires notables dans une multitude des plaisirs esthétiques les plus élevés que nous procurent l'architecture et l'art de l'ameublement, la peinture, la musique et la poésie elle-même.

Mais passons rapidement sur ce sens, et abordant l'étude des sens supérieurs, voyons comment la loi générale précédemment posée s'y vérifie.

Deux caractères qui leur sont communs les placent bien au-dessus des autres. Premièrement, les nerfs qui aboutissent aux organes de

l'ouïe et de la vue sont excités par fibres isolées, tandis que les nerfs des sens inférieurs sont excités par masses. Chacun des éléments nerveux chez les premiers est donc susceptible d'une fatigue et d'un plaisir distincts ; en sorte que la sensation peut y être indéfiniment renouvelée, au lieu que chez les seconds l'activité, étant générale, exige au bout de peu de temps une réparation prolongée. Secondement, les organes des sens supérieurs sont préservés de tout contact direct avec les objets, ils ne reçoivent les impressions qu'à travers un milieu qui les amortit et, de plus, leurs nerfs sont assez profondément situés pour n'avoir à redouter aucun choc. Leurs changements d'état ne sont donc que des vibrations et stimulations délicates ; ils ne sont pas accessibles au déchirement et à la désagrégation des tissus ; « ils sont donc éminemment propres à ces légères distinctions intellectuelles qui sont l'une des marques auxquelles nous reconnaissons les sentiments esthétiques des autres plaisirs et des autres peines » (p. 100).

Il faut cependant que ces sentiments rentrent sous la loi commune de toute émotion. Voici comment ils le font, l'ouïe la première. — Quand un corps est en vibration ou en oscillation, et qu'un choc vient le frapper au moment précis où il commence son élan, son impulsion en est accrue. Si au contraire le choc atteint le corps à un autre moment, surtout au moment où le pendule par exemple revient dans le sens opposé, après avoir atteint le plus haut point de sa course, l'impulsion sera diminuée, et le mouvement sera ralenti. M. Grant Allen suppose que les nerfs de l'oreille sont en vibration continuelle : quand les vibrations de l'air favorisent les leurs et s'ajoutent à elles, elles sont sympathiques, il y a plaisir; quand au contraire ces vibrations empêchent les leurs et contrarient leur mouvement, elles sont antipathiques, il y a déplaisir. Poussé à l'extrême, ce déplaisir deviendrait une souffrance. C'est ce qui arrive pour la plupart des bruits. Quand un corps est frappé une fois, les ondes excitées sont irrégulières; quand il est mis en vibration continue, les ondes se régularisent. Dans le premier cas on a un bruit, dans le second, un son musical. Comme, de plus, les fibres qui perçoivent les bruits sont plus fréquemment excitées que les fibres qui perçoivent les sons musicaux, celles-ci sont plus abondamment pourvues de force nerveuse et leur vibration entraîne relativement une moindre dépense. Les vibrations des bruits intenses nous montrent donc le déplaisir du sens auditif poussé à l'extrême, et il n'est pas étonnant qu'ils déterminent une véritable souffrance. L'organe peut en être altéré à la longue; c'est ainsi que les artilleurs deviennent sourds. On le voit, les émotions agréables sont bien dues à l'exercice normal de l'organe, et les émotions désagréables à un commencement d'altération de ses parties essentielles.

La théorie des dissonances conduit à la même conclusion. Si en effet « deux séries d'ondes simples sont produites par la sirène, il se rencontre que dans certains cas les ondes s'interfèrent mutuellement, de telle sorte que tantôt elles se renforcent, tantôt elles s'affaiblissent l'une l'autre. Helmholtz a expliqué que ces sons alternés de silences rela-

tifs ou *battements*, lorsqu'ils se produisent à de très-faibles intervalles, trouvent à chaque fois l'organe en train de réunir de nouvelles forces pour la sensation prochaine, et le surprennent avant que le temps normal nécessaire à cette opération soit écoulé; d'où résulte pour lui une fatigue et une surexcitation insupportables. » C'est ainsi que quand nous passons derrière une claire-voie dont les barreaux projettent sur nous leur ombre, rien n'est plus fatigant pour l'œil que ces alternatives rapides d'ombre et de lumière. C'est ainsi que les vacillations d'une bougie tirent l'œil d'une manière irritante. Telle est pour l'oreille la *dissonance*. Encore ici, nous voyons l'émotion esthétique se produire par la même cause que l'émotion désagréable ordinaire, dont elle n'est plus qu'un cas particulier.

M. Grant Allen examine et analyse suivant le même principe, tous les éléments essentiels de la musique, l'intensité, la hauteur, la qualité des sons, le rhythme, les intervalles musicaux, les harmoniques; nous ne pouvons rapporter tous ces détails, qui sont puisés aux meilleures sources et empruntés soit aux ouvrages d'Helmholtz, soit à l'excellente physiologie de Hermann. Quant à l'exposition, on ne peut rien souhaiter de plus clair et de plus sobre. Après avoir montré comment toute cette partie se rattache à la doctrine générale de l'auteur, il nous reste à indiquer ses conclusions en ce qui concerne l'esthétique musicale.

N'a-t-il pas été gêné ici par l'article de Spencer dont nous avons parlé plus haut? Nous voyons d'abord réapparaître la formule : que l'art musical a pour but de produire le maximum de stimulation avec le minimum de fatigue; mais cette formule n'est pas fortement appuyée, et en effet il y avait peu à ajouter sur ce sujet après les analyses physiologiques précédentes. Puis l'auteur cherche à expliquer comment la musique sans paroles produit des émotions aussi vives. Il cite dans ce but les manifestations primitives du sentiment, qui, joyeux, se faisait jour par des cris et des danses, et triste, s'exhalait en plaintes lugubres. On pourrait, ce semble, aller un peu plus loin. Une analyse physiologique n'est-elle pas possible des connexions qui unissent certains groupes généraux de systèmes et d'airs avec leurs effets émotionnels? Par exemple, ne pourrait-on pas montrer quelle modification les rhythmes lents produisent sur la respiration, sur la circulation elle-même? N'y a-t-il pas quelqne rapport à établir entre le groupe de sensations musculaires que nous signalions en débutant, et les sensations auditives? Nous nous bornons à ces brèves indications : déjà Gratiolet, dans son ouvrage sur la *Physionomie et les mouvements d'expression*, a posé quelques-uns des principes qui expliquent les sympathies profondes des différentes parties de notre organisme dans le jeu de l'émotion. Il eût été désirable que M. Grant Allen pût poursuivre cette recherche, qui rentrait pleinement dans son cadre. Nous serions mal fondé à réclamer de lui une analyse des causes psychologiques de l'inspiration musicale; mais dans le plan même qu'il s'est tracé, l'omission que nous relevons peut passer pour une lacune.

De même que les vibrations sonores sont perçues par tout le corps

que leur choc ébranle quand il est violent, mais sont recueillies plus spécialement par un organe adapté au discernement de leurs plus légères différences, ainsi, les vibrations lumineuses se rattachent aux vibrations caloriques, avec lesquelles les plus lentes, celles qui occupent la place inférieure dans le spectre, ont une évidente affinité. Les perceptions visuelles ne sont donc qu'une spécialisation de la sensibilité générale de l'organisme, et il n'est pas trop étonnant qu'elles soient soumises à la même loi, en ce qui concerne les plaisirs et les peines qui les accompagnent.

Les couleurs simples, puis les combinaisons de couleurs sont étudiées successivement, dans l'ordre où l'ont été les sons isolés et les sons combinés. De l'examen des couleurs simples il résulte que notre organe s'est adapté au milieu visible en sorte que les fibres de chaque sorte (nous passons sous silence la description des organes) furent proportionnées en nombre à la fréquence des sensations correspondantes. Ce sont les couleurs les plus rares dans la nature qui nous communiquent l'excitation la plus vive. La vue du vert repose, celle du rouge et du jaune fatigue rapidement, surtout quand ces couleurs sont intenses, et s'étendent sur de grandes surfaces. Mais en petite quantité, elles plaisent davantage par la même raison : on sait le goût qu'ont les enfants et les sauvages pour les fleurs, les coquilles brillamment colorées, pour les étoffes voyantes. Le noir, surtout le noir sans reflets, impose à l'organe de la vision une sorte d'immobilité et d'inaction, tous les rayons colorés étant absorbés par lui : aussi est-il morne et convient-il au deuil. L'effet des surfaces polies est agréable ; c'est pourquoi l'on mêle souvent aux vêtements noirs des ornements d'or et d'argent qui les relèvent : l'ensemble, en raison du contraste, est un excitant qui pique la curiosité, comme un mets lourd hautement assaisonné réveille le palais. Une robe noire fait trou et s'impose à l'attention dans une réunion d'éclatantes toilettes.

La proportion des couleurs qui s'offrent à nous dans le champ visuel est donc par elle-même la cause de certaines émotions esthétiques, en raison de la valeur propre de chaque sensation élémentaire. Leur combinaison produit des effets d'harmonie ou de dissonance comme les combinaisons de sons. Quand une partie de la rétine a été occupée par une sensation de couleur déterminée, toutes les fibres de la région correspondant à cette couleur sont épuisées. Le reste de la rétine demeurant excitable comme auparavant, il se produit une image négative qui a pour limites les contours de l'objet à l'occasion duquel cette fatigue s'est produite. Mais dans ce champ même, les fibres de la couleur complémentaire étant encore pour ainsi dire toutes fraîches, les seuls rayons lumineux perçus seront de cette couleur (p. 163); et la tache neutre en paraîtra teinte quoique plus faiblement. Quand la fatigue qui cause ce phénomène est clairement connue, le phénomène n'est pas esthétique; il le devient quand elle est inconsciente. C'est ce qui arrive quand nous parcourons de regards rapides et successifs un tableau ou une décoration. « S'il se présente à un endroit une tache rouge, la por-

tion de la rétine qui reçoit la lumière de cet endroit a ses fibres servant à la perception du rouge vivement excitées et, conséquemment, fatiguées. Si maintenant nous dirigeons cette même portion de la rétine sur une tache verte, les fibres qui perçoivent le rouge seront en repos et les organes destinés à la perception du vert, qui sont frais et vigoureux, recevront une stimulation normale. Il résulte de là que la succession ou le voisinage de ces couleurs sera agréable. Si au contraire la même portion de la rétine est dirigée immédiatement sur une tache pourpre ou orangée qui exigera de nouvelles dépenses des fibres servant à la perception du rouge déjà fatiguées, l'effet produit sera ce sentiment désagréable que nous appelons une dissonance. Ainsi toute harmonie de couleurs consiste en un arrangement de teintes tel que les diverses portions de la rétine en reçoivent une excitation dans l'ordre le moins fatigant ; et toute dissonance de couleurs consiste dans l'arrangement opposé » (p. 164).

C'est de la même manière que s'expliquent les plaisirs attachés à la perception des formes. Ici, comme la forme est inséparable de la distance, les mouvements que l'œil exécute pour parcourir les divers points de la figure deviennent un élément esthétique dominant. On comprend quel eût été l'avantage d'une étude préliminaire du rhythme et de la symétrie musculaires, dont la symétrie des formes ne serait plus qu'un cas particulier. A défaut de cette déduction M. Grant Allen nous montre bien que la perception des lignes brisées doit entraîner plus d'efforts que celle des lignes droites, mais que d'autre part la perception d'une figure uniforme fatigue également la rétine qu'elle excite toujours aux mêmes points. « Des figures variées déterminent des stimulations variées. » De là le plaisir que l'on reçoit de la vue de formes à la fois simples et variées comme celles des corps vivants. Tout corps vivant est déterminé par des lignes courbes et sinueuses. Le changement de foyer qui s'opère dans l'œil selon la distance à laquelle il doit s'accommoder est aussi un élément de plaisir esthétique ; la vue continue d'un mur nu et plat est insupportable ; celle d'une façade mouvementée charme le regard, surtout quand des perspectives variées sont ménagées de chaque côté de l'édifice. La perspective offre encore une source nouvelle de variété par les différentes colorations et les différents degrés de lumière que l'enfoncement ou le relief déterminent dans les objets. Quant à la régularité des formes, « notre observation des corps organisés nous enseigne à l'attendre des objets qui s'offrent le plus souvent à notre regard, et nous l'imitons nous-mêmes dans nos créations artistiques. » Elle rend enfin les objets répandus dans le champ visuel plus aptes à être saisis par l'intelligence, et plaît par l'économie d'effort dont elle est la condition.

Les pages charmantes où M. Grant Allen énumère les objets agréables à voir qui se rencontrent dans la nature, échappent à l'analyse. Ils sont beaucoup plus nombreux, dit-il, que les sons musicaux et c'est un premier avantage que le sens de la vue a sur le sens de l'ouïe. En second lieu le sens de l'ouïe ne donne naissance qu'à un seul art,

tandis que le sens de la vue donne naissance à trois, qui sont la peinture, la sculpture et l'architecture. Peut-être une revue plus exacte rétablirait-elle l'équilibre, car d'une part si les sons musicaux que la nature produit en dehors de l'homme sont rares, la fréquence avec laquelle la voix humaine si riche d'harmoniques retentit à nos oreilles ne doit pas être oubliée ; et d'autre part la danse avec toutes les manifestations du mouvement rhythmé qui en dépendent, la poésie avec toutes les cadences de la voix qui s'y rattachent, dès que la parole devient quelque peu soutenue, comme dans l'éloquence, ne doivent-elles pas compter au nombre des arts qui ont le plaisir acoustique pour fondement ?

Les éléments idéaux se mêlent en forte proportion aux éléments sensoriels que nous venons de parcourir. Nous retrouvons en cet endroit l'idée déjà critiquée plus haut qu'une combinaison d'éléments représentatifs n'est esthétique qu'à la condition de ne tendre à aucun but utile : les combinaisons scientifiques et les ajustements mécaniques peuvent frapper d'admiration celui qui envisage leur exacte adaptation à la fin désirée ; le charme esthétique en est absent. Tout ce qui n'est pas conçu ou construit expressément en vue d'un but esthétique est dépourvu de beauté. On a vu que cette séparation absolue entre l'activité pratique et l'activité esthétique nous paraît inexacte. Partout où la pensée humaine met dans son œuvre un surcroît d'ordre et de grandeur, elle lui imprime à notre avis le cachet de la beauté. Mais sans revenir sur ce débat, nous aimons mieux signaler l'heureuse application que l'auteur fait de sa loi à l'intelligence elle-même. La pensée suivant lui ébauche toujours l'acte qu'elle se représente, et la perception de l'objet qu'elle imagine tend toujours à se réaliser. Il s'ensuit donc que les effets qui seraient produits sur le sens sont produits sur l'intelligence. Le plaisir esthétique est pour les centres supérieurs ce qu'il est pour les centres inférieurs, une dépense normale, et ainsi de la douleur qui est dans les deux cas une dépense excessive.

Nous sommes maintenant en possession de tous les éléments isolés de l'émotion esthétique. Voyons de quelle façon ils entrent comme matériaux dans les principales œuvres d'art. Ce sera là, dit l'auteur, une vérification de l'analyse précédente.

Cette seconde partie nous paraît moins originale que la première. D'abord, au lieu de nous donner une véritable synthèse, c'est encore une analyse que M. Grant Allen nous présente. Par exemple il nous apprend que la peinture se sert de cinq éléments principaux qui sont : 1° les plaisirs sensibles de forme et de couleur ; 2° les plaisirs sensibles idéaux de douceur, d'harmonie, de froid, de chaud, de bien-être ; 3° les plaisirs émotionnels idéaux des divers sentiments ; 4° le plaisir intellectuel résultant de l'adroite imitation ; 5° l'intérêt dramatique. Il énumère alors les divers objets susceptibles de figurer dans un tableau. Tous ces développements risquent de fatiguer le lecteur qui les a déjà lus sous une autre forme dans la première partie de l'ouvrage. D'autant plus qu'une revue analogue recommence pour la sculpture et pour la

poésie. En ce qui concerne cette dernière, c'est une prétention étrange que de vouloir fixer d'avance quels sont les éléments abstraits et les objets concrets qu'elle admet, quels sont ceux qu'elle exclut. Il est possible que certains mots, certains objets doivent rester confinés dans la prose à perpétuité, mais il faut se garder d'en trop grossir la liste; la poésie gagne à étendre son domaine, elle rencontrera dans ces effets indéfiniment variés « un maximum de stimulation et un minimum de fatigue », qu'elle n'eût pas rencontrés certes dans les limites étroites où on la tenait autrefois enfermée. Nous sommes guéris en France de ces scrupules excessifs, de cette pruderie exagérée qui défendent, paraît-il, en Angleterre, de faire figurer dans la poésie les noms des villes américaines comme trop modernes. Et quand Musset écrit :

> Le soir, derrière vous, j'écoute au piano
> Chanter sur le clavier vos mains harmonieuses;

nous ne trouvons pas comme M. Grant Allen que le piano se refuse à un effet poétique, pour cette même raison qu'il n'a commencé à être usité sous ce nom qu'au XVIIIe siècle.

Nous attendions de cette seconde partie une étude de la faculté créatrice et constructive (comme l'a appelée Bain) dans ses manifestations principales. Il y aurait là une étude très-intéressante et neuve à entreprendre des principales voies par lesquelles l'expression de nos sentiments se fait jour, et des grandes familles d'œuvres esthétiques qui ont mérité ou méritent, sans l'avoir obtenue, une place à part dans la classification des arts. Cette conception de la deuxième partie aurait eu l'avantage d'être avec la première en exacte symétrie; la première ayant étudié l'*Impression* produite sur nous par le beau naturel, il convenait que la seconde étudiât l'*Expression* du beau par notre propre organisme; et quant à la classification des arts supérieurs il eût fallu discuter celle qui a été proposée[1], et qui paraît heureuse, en arts plastiques (architecture, sculpture, peinture) et arts rhythmiques (danse, musique, poésie). Les racines physiologiques de chacun de ces grands moyens d'expression eussent été recherchées par l'auteur, si éminemment propre à cette tâche, et c'eût été un chapitre plein d'intérêt. Car l'homme, l'individu humain avec ses besoins essentiels et, quoi qu'en dise M. Grant Allen, avec ses fonctions vitales dominantes (nous voulons dire celles de la vie de relation) est le principe de tous les arts. A l'origine ils étaient tous renfermés comme en germe dans son organisation physique, la sculpture dans son attitude, la peinture dans sa coloration, bientôt rehaussée par le tatouage, la danse, la musique et la poésie, dans ses mouvements, ses chants et sa parole. Comment, sous l'impulsion de quel besoin en sont-ils détachés de sa personne? Y a-t-il une raison physiologique qui pousse l'homme à objectiver sa pensée, à lui donner une forme en dehors de lui? — Que si de tels problèmes paraissent étrangers au sujet choisi, pourquoi n'avoir

1. Voir Gauckler. *Le beau et son histoire*, Bibliothèque de philosophie contemporaine. Germer Baillière, in-18, 1873.

pas renoncé à parler des arts et ne pas s'être borné à l'analyse des émotions esthétiques?

Cette analyse suffirait à donner la meilleure opinion du talent de l'auteur. Nos réserves et les *desiderata* que nous avons signalés ne nous font point méconnaître le mérite de l'ouvrage. Il est la première tentative systématique pour donner accès à la science sur un terrain qui lui était fermé jusqu'à ce jour, et qui, en dehors des recherches de la physique, n'était exploré que par les excursions hardies mais parfois aventureuses des esthéticiens *à priori*.

Z.

Ernest Hermann. WOHER UND WOHIN? SCHOPENHAUER'S ANTWORT AUF DIE LETZTEN LEBENSFRAGEN, etc. (*D'où et vers où? réponse de Schopenhauer aux derniers problèmes de la vie, résumée et complétée*). Bonn, E. Strauss, 1877, 45 pages.

On ne trouvera dans cette brochure, dont le titre fait mirage, ni une conversation de Schopenhauer sur la destinée humaine, ni un fragment inédit de son œuvre philosophique : c'est bien M. E. Hermann qui, sous le patronage de ce nom retentissant, nous livre ses vues personnelles touchant la question. L'auteur nous apprend que Schopenhauer a été son guide, son « étoile polaire » au cours de ses recherches, mais qu'il a su, disciple indépendant, arriver au terme sans secours étranger. A-t-il réussi, comme il l'annonce, à parfaire la pensée du maître? On en jugera tout à l'heure.

Son ouvrage est, ou plutôt veut être un exposé des fondements de la morale d'après les données les plus élémentaires de l'expérience et de l'observation positive, une sorte de Memento philosophique à l'usage de ceux qui n'ont pas le loisir de suivre les discussions ardues des métaphysiciens sur l'origine du devoir et la nature du bien. Les moralistes les plus autorisés, en effet, quand ils entreprennent de construire la science pratique du devoir, prennent pour point de départ le fait de la personnalité humaine douée de raison et de libre arbitre; et ils réclament comme conséquences de la loi intérieure du bien, l'immortalité de l'individu ainsi que l'existence d'un Justicier suprême. Autant de postulats dont on dispute. M. E. Hermann se propose, indépendamment de ces trois affirmations d'ordre métaphysique, de déterminer scientifiquement les obligations morales de l'homme. Etudions avec une entière impartialité les arguments qu'il invoque à l'appui de cette cause difficile.

I. Qu'est-ce que l'homme d'abord, et d'où part-il? *Woher*? Inutile de faire une étude préalable de l'âme humaine et de ses facultés : il est plus simple et plus concluant de se placer au point de vue objectif et expérimental, en rapprochant l'espèce humaine avec ses conditions nécessaires d'existence des autres espèces vivantes et de leurs conditions d'existence. Or il y a deux lois fondamentales qui embrassent à la fois les manifestations de l'activité individuelle et le processus même des espèces organiques : 1° Tout être organisé est doué à l'égard du monde environnant d'une excitabilité proportionnée au besoin qu'il a de se

conserver, lui et son espèce; 2° Plus un être est isolé, individuel, plus aussi doit être grande et variée son excitabilité.

Ce serait peine perdue que d'insister sur la première proposition : elle se ramène en fin de compte à un jugement analytique dont la négation implique contradiction. Qu'un être existe sans être pourvu des moyens propres à assurer son existence, c'est-à-dire sans avoir avec l'extérieur des rapports conformes à sa nature spéciale : cela est inadmissible, parce que c'est absurde. Les exemples cités par l'auteur, celui de la plante et celui de la fleur, sont donc superflus. La seule chose à remarquer, c'est que les êtres du règne végétal ne possèdent aucune notion ni d'eux-mêmes, ni du dehors, et par conséquent ne constituent pas des individus. Le végétal subit l'action des forces physiques, et réagit : tout cela est d'ordre mécanique et inconscient. Mais avec l'animal s'affirme à divers degrés une individualité réelle, et là se vérifie la seconde loi. L'organisme de l'animal est trop compliqué pour attendre, comme la plante, le concours accidentel des forces physiques : composé de fonctions distinctes, celles du cœur, des poumons, de l'estomac, etc., auxquelles se rattachent inséparablement le développement de l'individu et la conservation de l'espèce, l'animal est forcé, dans un intervalle de temps très-limité, de choisir parmi une multitude d'éléments externes, par suite de percevoir, au moins obscurément, les objets environnants. De là un ensemble d'appareils : organes des sens, nerfs, ganglions, cerveau. Mais l'individualité de l'animal devient de plus en plus saillante, à mesure qu'on s'élève plus haut dans la série des vivants : la spécialisation des fonctions, d'une multiplicité et d'une variété croissantes, entraîne donc comme corrélatif nécessaire l'extension de cette faculté de percevoir les choses du dehors dans leurs rapports avec l'individu. Voilà pourquoi l'homme, avec son organisme si délicat et sa physionomie si mobile, est en même temps le type suprême de l'individualité et de l'intelligence. Sa faiblesse musculaire relative exigeait qu'il eût, pour vaincre les espèces hostiles, des aptitudes intellectuelles infiniment supérieures : ainsi embrasse-t-il le monde extérieur dans un système, non plus d'images, mais d'idées par lesquelles il relie le présent au passé et à l'avenir. Mais écartons tout sentiment d'orgueil : la connaissance rationnelle de l'homme, la connaissance sensible départie à l'animal aussi bien que l'excitabilité de la plante, tout cela n'est qu'une gradation de moyens appropriés à la conservation des individus et de leurs espèces. Confirmation des lois ci-dessus énoncées.

La méthode philosophique chère à M. E. Hermann ressort de ce qui précède. Se placer au point de vue extérieur, étudier en observateur curieux les conditions différentes de développement assignées par les faits aux espèces vivantes et à l'homme, conclure de la diversité des conditions à la diversité des fonctions psychiques correspondantes : voilà qui est propre à séduire les esprits éloignés de toute spéculation métaphysique et de l'analyse psychologique souvent arbitraire et invérifiable. Et pourtant cette méthode comparative, applicable à la psychologie de l'animal, est impuissante à découvrir ce qu'il y a d'humain

dans l'homme. L'analyse réflexive, employée avec tant de subtilité et de talent par Schopenhauer entre autres, pénètre seule au cœur de cette « personnalité » qu'on veut bien reconnaître à l'homme, verbalement. M. Hermann eût mieux fait de suivre les traces de son maître et de se poster comme lui au centre de la conscience : par sa méthode exclusivement objective et empirique, il se condamne à ignorer la nature propre des actes et des pouvoirs internes, en un mot l'homme moral. Dans l'espèce, il n'a point prouvé en vertu d'une nécessité logique que la supériorité intellectuelle de l'homme soit la conséquence inévitable des lois précédemment érigées en principes. Avec Kant nous croyons qu'un ensemble d'instincts à la fois plus délicats, plus nombreux et plus variés, eût rigoureusement suffi à la conservation de l'espèce humaine et de l'individu. M. Hermann n'en affirme pas moins avec assurance, en reprenant pour son compte les arguments connus du matérialisme, que « l'intelligence est simplement un effet de la vie organique. » Inutile d'ajouter que la doctrine kantienne de Schopenhauer sur le libre arbitre, considéré comme chose en soi, est résolûment abandonnée par l'auteur.

II. Cet être supérieur par l'intelligence aux autres individus organisés, où va-t-il? *Wohin?* L'idée terrifiante de la mort, rendue odieuse par le « besoin aveugle de vivre » (*blind Drang zum Leben*) que maudissait Schopenhauer, et par la crainte de la douleur, donne à cette question un intérêt poignant. Arrivé sur le second versant de la vie, l'homme rêve l'immortalité ! Illusion que dément la nature impitoyable : l'intelligence de l'homme n'étant que le produit de son organisation périt avec elle. A l'exemple de Sénèque, M. Hermann s'efforce d'atténuer l'horreur de cette chute irrévocable dans le néant : entreprise bien vaine. Il est plus sérieux de montrer, comme il le fait, que tout dans la nature est sacrifié à la vie et au développement de l'espèce, que par suite l'homme doit à cette fin nécessaire attacher ses efforts et son nom, ouvrier éphémère d'un œuvre éternel. Pour atteindre toute sa grandeur, la conscience individuelle doit se confondre dans la conscience de la race, plus encore, s'absorber dans la conscience universelle du genre humain.

Cette conception de la vie humaine, tout opposée à la doctrine de Schopenhauer, a aussi l'avantage d'être parfaitement morale. Elle impose en effet à chacun la tâche (*die Aufgabe*) « de développer sa nature propre, son essence individuelle pour le plus grand bien des personnes qui l'entourent ; » de « ne faire qu'une différence infiniment faible entre nous et les autres ; » de « regarder les douleurs d'autrui autant que possible comme les nôtres, » etc. etc. On s'étonne que M. Hermann n'ait point compris l'impossibilité d'asseoir aucune règle d'action universelle et obligatoire sur les principes étroits de sa doctrine. Ce sacrifice de l'individu à la communauté, cette absorption du moi individuel par le moi humain collectif, à quel titre la prescrirez-vous ? Quelle est la valeur impérative de semblables maximes pour l'homme, être sentant plus encore qu'intelligent, de votre propre aveu?

Comment à cette tâche (*die Aufgabe*) qu'une spéculation incertaine vous découvre, pourrez-vous donner l'autorité du devoir (*das Sollen*)?

Une société fondée sur les maximes purement égoïstes de l'intelligence serait sans doute possible. Mais il faut encore pour cela prendre un autre point de départ que le double instinct de conservation individuelle et spécifique, même accompagné de prévision et de raisonnement : car l'instinct suit sa voie et ne se règle pas lui-même. Il faut partir de la volonté libre incoercible : la justice stricte n'est guère en effet qu'une théorie générale des rapports logiques de volontés autonomes, impénétrables par le dehors, dont l'accord et l'équilibre présupposent l'affirmation d'une égalité absolue. Mais cette dynamique sociale elle-même n'est point toute la moralité, n'épuise point l'idée à priori du devoir et du bien, et ne peut expliquer l'amour d'autrui, l'abnégation de soi-même, en un mot la charité. « Cela est d'un autre ordre : surnaturel », suivant la forte et profonde expression de Pascal.

III. Dans un dernier chapitre intitulé *Réflexions*, M. Hermann, avec une complaisance d'auteur bien naturelle, soutient qu'une telle conception de la destinée humaine est appelée à pénétrer un jour par delà le petit groupe des esprits éclairés, au sein de la foule croyante. Il ne regarde pas la foi à une autorité divine suprême comme un dogme religieux nécessaire à l'humanité. Ce qui fait la force des enseignements religieux aux yeux de l'enfant, dit-il, c'est l'autorité du maître, le caractère sacré des parents auxquels nous les devons. Plus tard, ce qui règle la croyance de l'homme fait, c'est moins la partie dogmatique de la religion révélée que l'opinion publique. Et la preuve, c'est que toutes les religions révélées se sont accommodées aux idées dominantes de chaque âge et de chaque peuple : ainsi le christianisme s'est réconcilié avec les riches, après avoir anathématisé la richesse, a fait du mariage une institution sacrée, rivale du célibat pratiqué par les premiers fidèles, et dans la suite s'est montré si tolérant pour des coutumes immorales, comme le duel. Il suffit donc que l'opinion dominante se prononce dans l'avenir en faveur d'une conception nouvelle de l'univers, celle-là scientifique et raisonnée, pour lui communiquer l'ascendant d'un dogme révélé. — Singulière erreur, de croire que l'humanité peut vivre seulement de vérités scientifiques démontrées. La religion, c'est tout au contraire la part du sentiment individuel, de la foi inspirée par l'éducation, le tempérament, l'imagination, le sentiment de notre infirmité et les secrètes terreurs de l'esprit en face du grand mystère.

La croyance à l'immortalité personnelle n'est point davantage, selon M. Hermann, un élément nécessaire de toute religion. Laissons de côté les conceptions symboliques de l'enfer et du paradis, dont il triomphe à bon marché. Quoi qu'on doive penser des postulats de la raison pratique, la croyance à une vie future répond à une invincible illusion de notre esprit. La moralité vraie, absolue, est à coup sûr dans l'accomplissement du bien sans espoir de récompense ni de sanction : mais cette logique des esprits supérieurs n'est point accessible, et ne le sera de longtemps, à la foule. Après tout il est juste qu'à l'exemple du philosophe

mourant Théophraste, celui-là proteste contre le tragique dénouement du drame humain, qui, comme lui, se sent capable d'aller plus avant à la poursuite du vrai et du bien [1]. Ne touchons point avec légèreté à ce dogme moral; la poésie y perdrait ses plus sublimes accents. Les âmes stoïques, qui ont sondé le néant du moi conscient, sauront distinguer la lettre et l'esprit, et chercheront dans l'amertume de leurs pensées sur la fin nécessaire des êtres finis l'enchantement de la foi naïve, pour elles perdue sans retour. Mais la foule des déshérités de la vie continuera de croire, avec raison, espérera en une Justice réparatrice qui ne demande au Dieu bon que le bouleversement de l'univers : le salut moral pour elle est à ce prix, et aussi l'action personnelle, libre, féconde, parce qu'elle est confiante, présomptueuse. Il faut un coin de ciel et d'infini même aux plus forts : M. Hermann est forcé de le reconnaître. Chacun du reste a le droit d'entendre le mystère selon les besoins de sa nature morale, avec sa raison ou avec son imagination : les cœurs religieux ont le devoir, pour le progrès de la moralité, de défendre et de symboliser cette croyance nécessaire, comme d'autres peuvent la rejeter. Les premiers ont choisi la meilleure part.

M. Hermann n'a point fait une œuvre inutile. Nous sommes loin d'approuver sa méthode, de partager ses idées en psychologie et en métaphysique, d'adopter ses conclusions : et pourtant son essai nous a intéressé. Ces éternelles questions ne sont-elles pas l'aiguillon divin de l'humaine pensée, malheureusement aussi son tourment?

A. DEBON.

A. Krohn : DER PLATONISCHE STAAT (*la République de Platon*). Richard Mühlmann, à Halle, 1 vol. in-8, 1876.

M. Krohn a entrepris depuis longtemps une étude des principes de l'État ancien et de l'État moderne. Sur cette grave question, son opinion est formée déjà, nous dit-il; et cela depuis une dizaine d'années. Mais avant de livrer ses idées au public, il veut les soumettre à des épreuves répétées : il ne les présentera qu'une fois appuyées sur de fortes preuves historiques.

M. Krohn s'est ainsi trouvé conduit à examiner les écrits politiques de l'école de Socrate. A la suite de cette étude, il a cru devoir rejeter toutes les idées reçues touchant l'authenticité et le mode de composition de ces ouvrages. C'est une difficile tâche : mais ce qu'elle a de téméraire paraît séduire par-dessus tout M. Krohn.

Déjà, dans un écrit intitulé : *Socrate et Xénophon*, ce critique avait exposé une théorie toute neuve sur l'origine des *Mémorables*. Il mettait d'abord en fait que l'*Apologie de Socrate*, vulgairement attribuée à Xénophon, n'est pas de cet auteur. Toutefois, Xénophon aurait écrit

1. Cic., *Tuscul. quæst.*, III, 28.

une *Apologie*, que nous possédons : elle constitue le fonds des *Mémorables*. Dans cet écrit, en effet, on trouve des morceaux de deux manières bien distinctes : les uns d'exposition contenue, les autres de discussion. Or, de ces deux manières, la première seule est socratique ; c'est ce que prouve la phrase suivante (Mémor., I, I, 10) : καὶ ἔλεγε μὲν (ὁ Σωκράτης) ὡς τὸ πολύ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν. M. Krohn traduit: « Son habitude était d'exposer : libre aux autres d'écouter. » Socrate avait donc des auditeurs plutôt que des interlocuteurs. Si l'on excepte le début de chacune de ses causeries avec les sophistes (et encore, même dans ces moments, il ne discutait pas, il faisait parler son adversaire, le menait à un piége), Socrate n'aimait, ne souffrait du dialogue que la forme et l'apparence. Xénophon savait bien cela, et ne le mit jamais en scène que pour le faire discourir en maître. Mais Xénophon eut des imitateurs : les « *Conversations Socratiques*, » λόγοι Σωκρατικοί, devinrent à la mode. Or les auteurs de ces petits écrits apocryphes, qui n'avaient point connu Socrate, se plurent à en faire un disputeur, un « éristique, » et lui prêtèrent des maximes d'une sagesse vulgaire, « Abdéritaine, » dit M. Krohn. Puis vinrent les compilateurs d'Alexandrie qui entassèrent pêle-mêle dans un même volume, et ces λόγοι et l'*Apologie* véritable, et en firent les *Mémorables*. On finit par croire l'*Apologie* perdue, et il se trouva naturellement un faussaire pour en fabriquer une nouvelle. — Voilà l'explication de M. Krohn. Il pense avoir, par là même, trouvé un critérium pour distinguer, sous la masse des passages apocryphes, les débris de la vraie *Apologie* par Xénophon. Il a même cru pouvoir la reconstituer, en 7 chapitres.

Arrivant aujourd'hui à la *République* de Platon, M. Krohn fait une découverte non moins inattendue. « Les chapitres que déjà il avait distingués et reconnus pour authentiques (dans les *Mémorables*) se retrouvent, avec leurs débuts et leurs particularités de détail, dans le cadre de la *République*. » Il en tire deux conclusions. D'abord sa critique des *Mémorables* en reçoit une telle confirmation, qu'elle lui paraît maintenant « certaine. » Ensuite, il devient clair que Platon dans sa *République*, comme Xénophon dans sa *Cyropédie* ou son *Apologie*, a eu pour objet unique d'exposer les idées politiques de Socrate, sans s'en éloigner autrement que pour les développer. — Mais, d'autre part, la *République*, examinée de près, laisse voir des contradictions : si elle est, en maint passage, une fidèle exposition de la doctrine socratique, plus d'une théorie s'y trouve, qui est en opposition formelle avec les doctrines du maître.

Ce fait s'explique par une hypothèse : Platon a dû travailler à la *République*, la corriger, y ajouter, durant tout le cours de sa vie. Cet ouvrage reproduit donc toutes les variations de la pensée de l'auteur, qui fut d'abord toute socratique, et devint, par degrés, originale et presque indépendante. Deux livres seuls, les deux premiers, sont de la première période, et datent à peu près du même temps que le *Lysis*.

Il ne faut donc plus ni dissimuler, ni chercher à expliquer les incohérences de cet ouvrage. Un autre objet s'offre aux recherches des cri-

tiques de l'avenir : il s'agit de déterminer les diverses idées de l'État qui ont tour à tour occupé, possédé l'esprit de Platon, l'ordre où elles se sont succédé, le progrès qui s'y marque.

Telle est la thèse de M. Krohn. Les preuves dont il se sert pour la justifier échappent à toute critique d'ensemble : ce sont des discussions de textes, très-minutieuses, très-subtiles. M. Krohn fait preuve d'une parfaite connaissance matérielle de son auteur, et d'une grande ténacité d'esprit dans la poursuite des moindres indices. Ceux qui s'occupent du texte de Platon et de Xénophon liront avec profit, quoique non pas sans peine, ces discussions. Mais surtout ce serait un exercice des plus utiles pour un commençant, de les reprendre point par point : il y aurait là un cours complet, et intéressant, d'exégèse platonicienne.

BURDEAU.

Charles Dollfus : L'AME DANS LES PHÉNOMÈNES DE CONSCIENCE. Paris, librairie Germer Baillière, 1876.

Sans répondre complétement aux espérances que pouvait faire concevoir le nom sympathique et respecté de l'auteur, l'ouvrage de M. Charles Dollfus sur *l'Ame dans les phénomènes de conscience* offre cependant un certain intérêt. M. Dollfus est moins encore un philosophe de profession, qu'un ami de la philosophie : esprit éminemment libéral, très-curieux de toutes les choses de la pensée, tout pénétré des méthodes scientifiques, et en même temps profondément religieux, il veut faire à la religion, à la métaphysique et à la science leur juste part et montrer comment la connaissance de l'âme est appelée à concilier leurs prétentions, en apparence diverses.

Que l'âme existe, c'est ce qui résulte pour l'auteur du fait de la sensation ou plutôt, puisqu'aucun phénomène n'est, ni ne saurait être isolé, de la suite des sensations. Les faits de conscience étant reliés par un sujet, la chose qui perçoit ce lien ne peut être qu'un centre conscient : ce qui voit la résultante pourrait-il être la résultante elle-même? La synthèse des phénomènes psychologiques ne s'explique donc ni par un simple concours organique, ni par le cerveau qui n'est qu'un composé de cellules : Il faut nécessairement recourir à une force simple, unificatrice. C'est là, dira-t-on, de la métaphysique. Assurément, mais quand l'homme cessera de faire de la métaphysique, il cessera de penser. Est-ce que les physiciens eux-mêmes n'en font pas constamment, quand ils parlent des forces et de la corrélation des forces? « Il est au moins bizarre, dit M. Dollfus, que ceux qui ont sans cesse à la bouche les mots d'affinité, de gravitation, de vie, placés en face d'un phénomène de sensation, se refusent à reconnaître l'existence d'une âme qui pourtant a sur les entités idéales, vues par l'esprit seul, le privilége de se sentir être dans le moindre des phénomènes conscients. » Quand on fait appel à la matière pour expliquer le moral de

l'homme, on ne sait pas ce qu'on fait : « La matière est une abstraction et les matérialistes s'attachent à un mot; ils croient s'emparer de la réalité, de la substance, et ne saisissent que l'ombre au lieu de la proie. Le réel, le substantiel, c'est pour l'homme et pour tout être vivant, au regard de la sensation, la somme des relations ressenties par cet être, au moyen des sens, entre lui et d'autres choses ou d'autres êtres. » En effet, tout est phénomène. En saisissant les choses telles qu'elles sont relativement à nous, nous les saisissons dans leur vérité en tant qu'elles nous concernent. « La *chose en soi* constitue aussi bien que la *matière* une abstraction ignorée de la nature. La réalité c'est le rapport des choses, et, sans paradoxe, on peut dire, en se plaçant au point de vue de l'ensemble universel, de l'univers, qui est un système de rapports, que le relatif est l'absolu. L'apparente contradiction des termes se résout dans ce fait que les derniers éléments indécomposables de la multiplicité — nous les nommons des atomes — ont leur raison d'être dans l'ensemble formé par leurs liens et finalités réciproques et qu'on ne saurait, même par la pensée, détacher un seul de ces éléments des connexions où il se trouve avec les autres sans le réduire à l'impossibilité, sinon d'exister, du moins de manifester son existence en agissant sur d'autres : or, n'est-ce pas comme cause et, par conséquent, comme agissante que toute réalité se montre? »

Dans cette conception, que deviennent le corps et l'âme? « Quand on pénètre sous les mots jusqu'aux choses, au lieu de prendre les mots pour les choses, on en vient à s'apercevoir, dit M. Dollfus, qu'âme et corps, esprit et matière, sujet et objet, ne désignent réellement, les premiers que la réalité qui perçoit, les seconds que la réalité qui est perçue, les deux termes distincts mais liés du phénomène de sensation. Dans ce rapport ressenti au moyen d'organes spéciaux, la réalité qui perçoit ne se connaît que dans sa relation avec quelqu'autre réalité, qu'elle ne connaît à l'inverse que dans sa relation avec elle-même. Il n'en résulte point que ce qui perçoit et ce qui est perçu dans la sensation soient des réalités essentiellement différentes et qu'il convienne d'opposer sous des mots antagoniques. Gardons les mots de matière et d'esprit, mais comme désignant des réalités distinctes, qui peuvent au fond avoir même essence (quoique nous ne saurions le démontrer), des réalités dont les unes sont perçues objectivement quand les autres le sont subjectivement, c'est-à-dire directement par elles-mêmes. »

Nous avons tenu à citer textuellement les pages qu'on vient de lire, parce qu'elles nous paraissent un signe des temps : elles montrent en effet que les esprits les moins prévenus, les moins soumis aux influences d'école, les plus libres de toute attache dogmatique, arrivent ou reviennent de plus en plus aux grandes conceptions de Leibniz et de Kant qu'ils s'efforcent de corriger et de compléter les unes par les autres, en même temps qu'ils essaient de les faire accorder avec les données positives de la philosophie expérimentale. La théorie de la liaison universelle des phénomènes découle directement de l'harmonie préétablie

de Leibniz et peut très-bien se concilier avec les spéculations de M. Herbert Spencer, comme avec celles de tous les philosophes physiciens qui ont fait la théorie de la corrélation des forces. Au fond, la manière de voir de M. Dollfus ne s'éloigne pas beaucoup non plus de celle de M. Renouvier : comme ce dernier, il est pour l'universelle corrélation des êtres, pour la relativité et de la connaissance et de la réalité, pour la condamnation du noumène, pour l'embrassement de toutes choses dans un ordre supérieur de finalités réciproques. Seulement ne forçons pas trop les ressemblances; car les vues de M. Dollfus ne sont pas arrivées à une suffisante consistance systématique. Ce sont bien plus souvent des aperçus que des idées fortement enchaînées, motivées et discutées. Souvent, on serait tenté de prier l'auteur d'être plus complet, ou plus précis; de prévoir les objections et d'y répondre; en un mot de pousser ses idées jusqu'au bout. Ainsi, par exemple, comment la liberté trouvera-t-elle quelque place dans l'ordre universel, et, à ce qu'il semble, universellement déterminé des actions et réactions dont se compose l'univers? M. Dollfus ne se le demande pas; aussi le verra-t-on, ce qui n'est que trop commun, exalter et tout à la fois détruire le pouvoir personnel. Nous avons en face de nous moins un système, que des indications, mais des indications précieuses à recueillir, parce que les tendances qu'elles révèlent se rattachent à un grand mouvement de conciliation philosophique, dont, dès aujourd'hui, à ce qu'il nous semble, on peut déterminer la direction et pressentir le but.

C'est par là surtout que nous intéresse *l'Ame dans les phénomènes de conscience*, bien plus encore que par les analyses souvent fines et brillantes qu'on rencontre dans l'ouvrage, mêlées à des pages éloquentes, pleines de la morale la plus généreuse, c'est-à-dire la plus humaine. L'auteur est un écrivain auquel ne manquent ni l'éclat, ni la flamme : il a un style vif, imagé, chaleureux. Quant à sa psychologie, elle n'est guère que la reproduction de celle d'un de ses plus célèbres compatriotes, de Charles Bonnet, qui est aujourd'hui tombé, d'ailleurs injustement, dans un presque complet oubli. Il est même probable que M. Dollfus ne se sera pas souvenu des écrits de son prédécesseur genevois, car sans cela il n'aurait pas manqué d'invoquer ce témoignage. Quoi qu'il en soit, à l'exemple de Bonnet, il n'est en aucune façon partisan d'une psychologie « qui dédaignerait en grande dame le secours de la physiologie et qui considérerait l'âme dans l'abstraction du corps et du milieu planétaire. » Il espère, — puisse-t-il avoir raison! — que « cette psychologie a fait son temps heureusement avec le vieux spiritualisme dont elle se réclamait. » Comme il est aisé de le voir d'après ce qui précède, M. Dollfus veut donc étudier l'âme dans son intime connexion avec le corps : mais il va si loin dans cette voie que si dans chaque phénomène de conscience il réclame énergiquement une part pour l'âme, en revanche, il accorde sans peine, en maint endroit de son livre, que le moral est dans la complète dépendance du physique. En d'autres termes, il ne comprend aucun fait de conscience sans un principe d'unité psychique, mais la vie psychique elle-même

n'est que la traduction, dans la conscience, des dispositions et impressions du corps et des mouvements cérébraux. Pour nous servir d'une comparaison, l'âme serait en quelque sorte un métal sonore, incapable par elle-même de produire aucun son, et que feraient retentir aussi diversement que possible les divers organismes physiologiques. La fonction dépend de l'organe : si l'homme a une puissance d'abstraction qui met tant d'intervalle entre lui et l'animal, c'est qu'il a une organisation cérébrale supérieure : les lois de l'intelligence sont celles de l'instrument intellectuel; le principe de causalité et celui de finalité sont des principes inhérents aux organes; notre seul pouvoir consiste à nous servir d'un appareil logique préformé, et c'est parce qu'il y a de la raison en lui comme il y en a dans la nature que nous raisonnons; enfin, et pour tout dire, le *principium individuationis* est le corps et le corps seul, les âmes « numériquement distinctes sont qualitativement égales, » et le génie n'est aussi bien que l'idiotisme qu'un phénomène cérébral. « C'est affaire de cerveau, dit M. Dollfus, entre un mollusque et Newton. » C'est là précisément, et presque dans les mêmes termes, la théorie de Bonnet; il serait facile de poursuivre les rapprochements entre les deux auteurs.

M. Dollfus se défend en vain d'enlever toute énergie au principe psychique, il montre en vain qu'il a le pouvoir de provoquer aussi des mouvements cérébraux, et, sinon d'engendrer directement, du moins de modérer, de retenir et de diriger nos pensées; en vain, il se proclame partisan de la liberté et cherche à établir que l'existence de l'âme est surtout attestée par ce fait qu'elle ne cesse de *croître* alors même que les sutures du crâne se sont soudées. Il est impossible d'admettre dans ce système que la volonté soit autre chose qu'une réaction, qu'un choc en retour, déterminé fatalement par les actions du milieu ambiant et cela est si vrai que l'auteur est amené à déclarer que partout où il y a sensation, fût-ce au plus bas degré de l'échelle animale, il y a forcément volonté [1]. Qu'on nous dise, soit, que ce n'est pas le cerveau seul de Newton qui a fait Newton, « car il a fallu, pour que Newton trouvât la gravitation universelle *en y pensant toujours*, une âme qui pensât à l'aide du cerveau de Newton. » La question est de savoir si, tel cerveau étant donné, l'âme n'est pas forcée à penser toujours. Evidemment, elle ne peut se soustraire à une telle nécessité, puisque par elle-même elle n'a aucune énergie distincte, aucun caractère propre et individuel.

Nous ne suivrons pas plus longtemps notre auteur dans les efforts ingrats et stériles qu'il a tentés pour sauver le pouvoir personnel : nous aimons mieux rendre justice au talent d'analyste qu'il a déployé en montrant l'autonomie du cerveau dans le rêve, la folie, l'hallucination, l'ivresse et autres phénomènes semblables. Il a aussi d'excellentes pages sur le désir qu'il considère avec raison comme « le dernier fonds de l'âme. » Mais, naturellement, il s'empresse d'ajouter que l'âme n'éprouve de sentiments que conformément à ses désirs, et de désirs

1. *L'âme dans les phénomènes de conscience*, p. 124.

que conformément à ses organes; et dès lors le désir n'est-il pas tout simplement le « dernier fonds du corps? » Nous n'en conserverons pas moins cette belle conclusion de l'auteur : « Qui aime le plus, vit le plus, le tout est d'aimer ce qui est humain. »

C'est d'ailleurs la conclusion de tout l'ouvrage : elle est particulièrement développée dans la deuxième et dernière partie du livre où M. Dollfus envisage « l'âme dans le phénomène religieux et dans le phénomène moral. » Il y a deux grandes manières de concevoir Dieu, soit comme infini, soit comme idéal : l'auteur part de la première conception, mais pour arriver et s'arrêter bientôt à la seconde, sans expliquer assez nettement comment il a effectué ce passage. Ses arguments en faveur de l'existence de Dieu ne diffèrent pas essentiellement de ceux qui ont été tant de fois développés par les métaphysiciens : toutefois il se sépare des philosophes intellectualistes par la place qu'il accorde au cœur et au sentiment. « J'appelle religieux, dit-il, tout sentiment qui fait qu'un homme triomphe de l'égoïsme et brave la mort... La raison, l'amour, la justice sont les formes de l'unité et du divin en nous. Sentir dans sa conscience la justice, l'amour dans son cœur, la raison dans sa pensée, y aspirer de toute son âme, c'est pour un homme être religieux, dût-il nier Dieu et l'âme elle-même... Il se trouve donc en dernière analyse que les lois morales sont la vraie religion de l'homme. Partant de ces principes, M. Dollfus est loin de croire à la disparition de la religion, il estime au contraire que tout devient religieux dans la pensée des modernes : science, industrie, art, politique, morale; il applaudit à la transformation de l'idée de Dieu, que nous voyons aux prises avec les sectes et les dogmes « nés de l'idée enfantine du miracle. » S'il admet l'immortalité de l'âme, il rejette aussi bien le paradis que l'enfer : il croit plutôt, comme Leibniz, à une succession de vies de plus en plus heureuses, en raison des progrès accomplis dans la vertu. Enfin, il essaie de résoudre le problème du mal en l'expliquant par le conflit des lois naturelles. Sans insister plus longtemps sur ces considérations, nous nous contenterons de faire remarquer que les théories religieuses de l'auteur se rapprochent sur beaucoup de points de celles que développe aujourd'hui le protestantisme libéral : par là encore son livre mérite l'attention du philosophe.

BEURIER.

Luigi Miraglia : I PRINCIPII FONDAMENTALI DI DIVERSI SISTEMI DI FILOSOFIA DEL DIRETTO E LA DOCTRINA ETICO-GIURIDICA DI HEGEL. — Napoli, F. Gianni ed. 1873. — LE DUE FASI DELLA SCIENZA ECONOMICA IN RAPPORTO ALLO SVOLGIMENTO DELLA FILOSOFIA MODERNA. — Napoli, Perroti.

M. Miraglia appartient à l'école des Hégéliens tempérés que Spaventa a fondée à Naples vers 1860 en opposition d'une part avec les Giobertistes, d'autre part avec les Hégéliens purs. Le droit et l'économie

politique ne sont pour lui que des dépendances de la philosophie; il s'élève vigoureusement contre ceux qui prétendent se passer de principes rationnels, à priori, dans l'étude de ces sciences et de leur histoire. Unir l'histoire des sciences sociales à celle des systèmes philosophiques est une bonne pensée; mais il y a dans cette voie deux écueils que M. Miraglia ne nous paraît pas avoir assez pris soin d'éviter. Ou bien on présente les résultats de la science sociale et ceux de la philosophie juxtaposés, mais non fondus en un même tableau ; ou bien on cherche à les unir plus intimement, mais alors on établit un lien arbitraire entre tel système métaphysique et telle théorie sociale qui ne sont pas nécessairement connexes. Le premier de ces inconvénients est justement celui du premier de ces essais. Une très-longue et trop rapide revue des philosophes nous fait passer sous les yeux une mosaïque assez disparate de doctrines philosophiques et de doctrines politico-juridiques qui n'ont souvent pas les unes avec les autres un rapport assez évident. Il est probable que l'espace a manqué à l'auteur pour nous faire mieux entendre ce rapport; mais dès lors pourquoi donner place dans une telle revue même à des philosophes dont l'action sur la philosophie du droit est au moins douteuse, à Malebranche par exemple ? L'intérêt devient plus vif à mesure qu'on approche de Hégel dont la philosophie sociale est le véritable objet de cette étude. Cette partie peut être consultée avec fruit par ceux qui pour une raison ou pour une autre redouteraient d'aborder l'original. — Le second essai est un article publié en 1875 dans le *Journal napolitain de philosophie et de littérature.* Il nous semble encourir le second des reproches énoncés plus haut. Plus nourri, plus substantiel, plus synthétique aussi (car ce qui manque le plus à cette liste prolongée de philosophes dont nous venons de parler, c'est une vue philosophique qui lui donne quelque unité et y ménage une perspective), il ne nous convainc pas cependant de l'union indissoluble qu'il tend à établir d'une part entre l'Idéalisme et la théorie qui fait de la nation un corps organisé, d'autre part entre le sensualisme et la politique mécaniste. Kant est idéaliste peut-être et cependant l'État pour lui n'est au témoignage de M. Miraglia qu'un moyen, un milieu dans lequel se développe l'activité des individus, seuls réels. Si on eût dit à Descartes ou à Malebranche que la nation est une personne on les eût bien étonnés. En revanche, cette conception du corps social comme organisme vivant est celle de plusieurs positivistes en même temps que de Platon ! Ces adhérences entre les divers groupes d'idées ne sont pas aussi inévitables qu'on l'assure. Ainsi on croit assez généralement, et M. Miraglia partage cette croyance, que l'on ne peut accorder à l'État une existence concrète sans lui attribuer en même temps un pouvoir considérable sur les individus; pourtant, voici M. Spencer qui fait de la sociologie une suite de la biologie et n'est rien moins que disposé à voir dans l'État une sorte de Providence. Il faut renoncer à ces classifications superficielles. S'il y a une logique cachée qui lie entre elles les diverses conceptions de l'esprit humain et particulièrement la métaphysique avec la science sociale, il n'est pas toujours

facile de la démêler. Cette réserve faite, nous reconnaissons volontiers les mérites de la consciencieuse étude que nous analysons. Il n'est point une doctrine économique et sociale émise de nos jours en France, en Angleterre, en Allemagne ou en Italie, qui échappe aux investigations et à l'examen de l'auteur, qui ne soit caractérisée et jugée par lui avec autant d'impartialité que de clairvoyance. Les anciens économistes italiens figurent avec honneur dans cette revue et l'on n'est pas fâché d'avoir pour guide un Italien dans l'analyse de leurs théories, dût-on faire la part de l'entraînement patriotique. Et surtout il ne déplaît pas que cet historien de l'économie politique dans ses principes soit un esprit philosophique accoutumé à envisager de haut les faits et les idées. Le critérium par lequel il juge les doctrines nous paraît le véritable; car la question est, en effet, de savoir *si l'objet de la science sociale est un être vivant ou un appareil artificiel*, si l'individu est le premier et le dernier mot de cette science ou si elle n'aspire pas à découvrir les lois d'une conscience collective supérieure aux individus, quoique résultant de leur concours. Quant aux solutions qu'il adopte, elles témoignent d'un idéalisme profondément pénétré des données de l'expérience et d'un libéralisme en harmonie parfaite avec les nécessités de gouvernement. Les dernières pages sont vraiment fort originales : les partisans de la méthode expérimentale appliquée aux sciences politiques ne les liront pas avec moins de satisfaction que les psychologues désireux de sauver la liberté des envahissements de la statistique.

A. Espinas.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND

A Quarterly Review of psychology and philosophy,

edited by G. Croom Robertson. Octob. 1877.

M. R. VERDON, dans un article *Sur l'oubli*, qui consiste plutôt en remarques qu'en un travail systématique, commence d'abord par combattre cette doctrine généralement acceptée (en particulier par Hamilton, Carpenter, Maudsley), qu'il n'y a pas d'exemple d'oubli total. L'*onus probandi*, d'après lui, incombe à ceux qui soutiennent cette doctrine qui a contre elle au moins les apparences. On a invoqué en sa faveur la loi de conservation de l'énergie; mais cette loi n'implique pas du tout la persistance de « traces » dans la mémoire. — Tous les actes de la vie qui impliquent la mémoire, impliquent aussi l'oubli : le syllogisme le plus simple n'est possible que si, dans la conclusion, le moyen terme est oublié au moins quelque temps. L'absence de l'oubli serait, en fait, un grand embarras. Le Dr. Leyden, doué d'une si belle mémoire qu'il se rappelait parfaitement tout passage qu'il avait lu ou entendu, était obligé pour arriver à l'endroit dont il avait besoin, de parcourir une grande partie des souvenirs qu'il avait dans l'esprit. Hamilton (30e leçon) cite un fait analogue du Corse Giulio Guidi. — Assimiler des connaissances, dit l'auteur en concluant, est un processus analogue à celui de la digestion : il provoque une production de force. Si le processus d'assimilation est arrêté, la force s'emmagasine et forme une réserve en aide à la mémoire future. De sorte que ce qui rend possible la formation de nouvelles traces, c'est moins la disparition des anciennes que cette diversion de forces.

Morale et Politique, par Alfred BARATT. L'auteur, dans un précédent article (analysé dans la *Revue philosophique*, tome III, p. 549), s'est attaché à établir que l'Utilitarisme n'est pas un principe moral, mais bien un principe politique. Il reprend la même thèse avec plus de développement. — L'histoire montre que, chez les peuples primitifs, il n'y a pas d'idée d'une morale personnelle ou individuelle; il n'existe qu'une morale de la famille, de la tribu ou de l'État. Un premier progrès (Grèce, Rome) a amené la formation d'une morale personnelle; un second progrès (le christianisme) a amené la morale intérieure. C'est St Paul qui a décidément émancipé la morale de la politique. — La

Politique s'occupe des actes et se pose à leur sujet cette question : coupables ou innocents? La morale s'occupe des motifs et se pose à leur sujet cette question : bons ou mauvais? C'est donc l'intériorité (*Inwardness*) qui peut servir de critérium pour distinguer la morale de la politique. — De ces principes, l'auteur déduit la nature politique de l'utilitarisme, qui ne peut pas être considéré comme un véritable principe moral.

T. M. Lindsay. *Contributions hégéliennes à la philosophie anglaise :* écrit à propos de l'édition de Hume par MM. Green et Grose (1874), de l'article *Descartes* de l'*Encyclopaedia Britannica* (1876) et de l'ouvrage de Caird : *A critical account of the Philosophy of Kant* (1877). — Hegel, banni d'Allemagne, a trouvé un refuge en Angleterre et en Amérique où ses disciples forment une petite école très-active. Ce qui caractérise surtout les Hégéliens c'est que leurs traités sont historiques et critiques, et par là ils se distinguent des purs Anglais qui écrivent surtout des œuvres dogmatiques. L'apport que les Hégéliens ont fait par leurs écrits à la philosophie anglaise peut se formuler ainsi : 1° Toute philosophie digne de ce nom ne constitue un progrès qu'à condition de s'être assimilé complétement les trésors du passé : il y a une méthode historique en philosophie comme dans les autres parties de la connaissance humaine. 2° Le philosophe ne doit pas isoler son problème ou, s'il le fait, il doit en avoir conscience. Toute question doit être considérée dans ses rapports avec les autres. D'après M. Green, cette position des problèmes à l'état d'isolement est un défaut qui prévaut dans la psychologie ordinaire, telle qu'elle est représentée par Locke, qui considère l'esprit comme un sujet individuel, posé à part.

M. Wundt donne un tableau très-intéressant de *la situation actuelle de la philosophie en Allemagne.* Nous l'exposerons avec quelque détail.

On peut d'abord se demander s'il existe dans la philosophie allemande de grands courants ou s'il n'y a pas plutôt un certain nombre de petits ruisseaux. Ce qui est certain, c'est que les travailleurs sont nombreux, c'est que les grandes doctrines de la première moitié du siècle sont déchues et que la spéculation philosophique a passé du cercle restreint des Universités à un plus grand public. — Si l'on examine tout d'abord l'enseignement, on verra que la métaphysique, si prépondérante avec Fichte, Schelling, Hegel, Herbart et leurs disciples, s'efface de plus en plus, pour faire place à l'histoire de la philosophie, à la logique et à la psychologie, comme le prouve le tableau suivant, qui contient le relevé des divers cours de philosophie faits dans les Universités allemandes, pendant ces trois dernières années :

	Hist. de la philos.	Logique.	Psych.	Métaph.	Morale.
Hiver 1874-75.	34	21	17	7	6
Été 1875.	39	22	23	5	3
Hiver 1875-76.	37	27	18	8	9
Été 1876.	35	17	23	6	3
Hiver 1876-77.	39	24	22	8	9
Été 1877.	32	20	17	5	2
	216	131	120	39	32

Ce tableau, où l'histoire de la philosophie prédomine d'une façon singulière, montre que la métaphysique est traitée maintenant *historiquement*. En ce qui touche la Logique et la Psychologie, si les cours sont moins nombreux qu'on ne s'y attendrait, il faut remarquer que cet enseignemeut est donné aussi dans les classes supérieures des Gymnases — mal donné d'ailleurs par des humanistes qui ne sont propres qu'à dégoûter leurs élèves de ces questions. — M. Wundt constate que, dans l'enseignement des Universités, la liberté des professeurs va toujours croissant et que « beaucoup ne sont nullement gênés dans l'expression de leurs opinions scientifiques, par la position qu'ils occupent. » Après ces préliminaires, l'auteur divise son exposition en deux parties : Philosophie non académique, Philosophie académique.

I. — *Philosophie non académique.* 1° Il y a d'abord les représentants du matérialisme et du sensualisme : L. Feuerbach, issu de l'école de Hegel, Moleschott, Vogt, Büchner, Strauss, Czolbe. Ce dernier fut l'un des plus originaux de ce mouvement ; il montre comment l'extrême naturalisme est poussé irrésistiblement vers l'idéalisme de Berkeley. D'après lui, l'essence réelle de l'univers consiste en sensations qui ont en elles-mêmes un caractère d'espace, elles sont étendues en trois dimensions ou plutôt en quatre, le temps étant aussi une dimension. — On peut rattacher à ce courant Hering, Rokitansky et Haeckel. — Lange et Zöllner ont fait une excellente critique de toutes ces doctrines. — 2° Une autre tendance est représentée par Schopenhauer et ses discples, par Hartmann et avec lui Taubert, du Prel, Venetianer, Volkelt, Noiré, Bahnsen, Nietzsche, Mainländer (probablement un pseudonyme) et par les critiques de cette école, Haym et J. H. von Kirchmann. L'auteur recherche les causes du succès prodigieux des livres de Hartmann et des tendances pessimistes et il le trouve dans une alliance d'assez mauvais aloi entre les sciences naturelles et la métaphysique.

II. — *Philosophie académique.* Ici un grand nombre de courants. L'Hégélianisme, autrefois si puissant, ne compte guère qu'un disciple pur, Michelet. Erdmann, Kuno Fischer, E. Zeller s'y rattachent, mais d'une manière indépendante. — La tradition de Herbart est continuée à différents points de vue par Drobisch, Lotze, Lazarus, Steinthal, Zeising. — Le Néokantisme, c'est-à-dire la doctrine qui tend à revenir à Kant et à prendre sa Critique comme point de départ de toute spéculation, compte beaucoup d'adhérents (dont plusieurs sont connus des lecteurs de la Revue), Otto Liebmann, Cohen, Bona-Meyer, qui peuvent être considérés comme plus particulièrement orthodoxes ; d'autres veulent réconcilier le Kantisme avec les résultats les plus récents de la psychologie et des sciences naturelles : Stadler, Paulsen, F. Schultze, K. Dieterich, Benno Erdmann, Laas et avant tout Albert Lange. — Le mouvement *réaliste* qui se rattache à Locke, Hume et Comte, est représenté par Kirchmann et Dühring.

L'auteur termine en mentionnant comme un signe du temps la fondation de la *Vierteljahrsschrift* et divers travaux de psychologie physiologique, à propos desquels il a la modestie exagérée de ne pas se nommer.

M. Bain achève sa *Vie de James Mill*, qui a déjà fourni la matière de deux articles.

Parmi les *Notes and Reports* nous signalerons :

1° L'analyse d'une communication faite à la Société Royale par un physiologiste, M. Romanes, sur la *Genèse des nerfs et du système nerveux*, qui s'accorde avec la théorie exposée par Herbert Spencer, dans la 5e partie des *Principes de Psychologie*.

2° Un résumé d'une *Étude sur des types de caractère*, par Francis Galton. L'auteur voudrait d'abord qu'on fît une bonne compilation des traits épars dans Théophraste, Labruyère, et en général tous les auteurs qui ont étudié le caractère. Il voudrait aussi qu'on fît une comparaison de l'âge, de la taille, du poids, de la couleur des cheveux et des yeux, du tempérament et de l'équation personnelle de chaque individu. « La grandeur de l'équation personnelle de chaque homme indique une particularité fondamentale de la constitution et nous pourrions ainsi apprendre que les caractères physiques sont liés à certains caractères mentaux. » M. Galton voudrait aussi qu'après avoir obtenu méthodiquement un groupe de personnes se ressemblant par quelque qualité mentale, on déterminât les caractères extérieurs les plus communément associés avec cette qualité. Il est lui-même engagé dans des recherches physiognomoniques sur les criminels : il possède plusieurs milliers de photographies, faites dans ces conditions, dont il espère tirer parti pour une classification.

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY.

July 1877.

Ce numéro ne contient guère que des traductions :

Schelling : *Sur les études universitaires*. — Hartmann : *Sur le Darwinisme*. — Herbart : *Application des mathématiques à la psychologie*. — Kant : *Anthropologie*.

G. S. Morris. *Spinoza ; résumé de sa vie et de sa doctrine* (article original).

La *Revue* continue son exposition sur l'enseignement de la philosophie dans les divers collèges des États-Unis. (Voir la *Revue philosophique*, tom. IV, p. 343.) A *Hamilton College*, New-York, il comprend quatre termes consacrés, le premier à la logique, le second et le troisième à la psychologie, le quatrième à la morale. En outre, une vingtaine de leçons sont consacrées à l'histoire de la philosophie contemporaine et en particulier aux doctrines de Comte, Mill, Spencer et Bain. — Bon nombre de questions sont traitées sous la forme de discussions entre les élèves, sous la présidence du professeur. Les questions sont indiquées à l'avance, ainsi que les auteurs qui peuvent servir à étudier le *pour* et le *contre*. Par exemple : Quel est l'organe le plus important de la vue ou du toucher, pour acquérir la notion du monde extérieur? Pour : Reid, Helmholtz : *Traités populaires*, Locke. Contre : Porter,

Phil. de l'esprit humain, Dugald Stewart, Brown, Bain. — Avons-nous une connaissance de l'infini? Pour : Porter, Morell. *Hist. de la phil. spec.* Contre : Lewes. *Hist. de la Phil.*

On peut remarquer de nouveau, comme nous l'avons déjà fait, la grande place que les questions contemporaines tiennent dans cet enseignement.

LIVRES NOUVEAUX

Lange. *Histoire du matérialisme*, traduite par B. Pommerol Tome Ier. In-8, Paris. Reinwald.

Herbert Spencer. *Principes de Biologie*, trad. par E. Cazelles. Tome II. Paris. Germer Baillière et Cie, in-8.

Bain. *L'Esprit et le Corps*, 3e édit. (Biblioth. scient. intern.). Paris. Germer Baillière et Cie, in-8.

Rau (Albrecht). *Die Grundlage der modernen Chemie : eine historisch-philosophische Analyse.* Vieweg. Brunswick. In-8.

Kannengiesser. *Dogmatismus und Skepticismus : das methodologische Problem in der vorkantischen Philosophie.* Fassbender. Elberfeld. In-8.

Huber (Johannes). *Der Pessimismus.* Ackermann. Munich. In-12. 1876.

Daneo (Giovanni). *Alcune considerazioni sul Bello : Lettere tre.* In-4. Torino. Fina.

Paoli (Alessandro). *Dei Concetti Direttivi di John Stuart Mill nella Logica e nella psicologia.* Roma. In-4. Salviucci.

La librairie Reinwald vient de publier le premier volume de l'*Histoire du matérialisme* de Lange, traduite par M. Pommerol, avec une introduction par M. Nolen. Nous avons assez de fois entretenu nos lecteurs de cet ouvrage (Voir la *Revue philosophique*, tome I, p. 446, t. II, p. 486 et 608, t. IV, p. 380 et 575), pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir aujourd'hui. Ce volume contient l'histoire de la doctrine matérialiste depuis le commencement de la philosophie grecque jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Il comprend 4 parties : le matérialisme dans l'antiquité; la période de transition (moyen-âge et renaissance); le matérialisme au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle. — Le deuxième volume qui va de Kant jusqu'à nos jours étant moins connu de nos lecteurs, sera examiné lorsqu'il paraîtra. On ne peut que se féliciter de voir traduire dans notre langue un livre qui a obtenu en Allemagne un succès si mérité et dont une traduction vient également de paraître en Angleterre.

Le propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

ÉTUDES DE SOCIOLOGIE

LE GOUVERNEMENT CÉRÉMONIEL [1]

II

TROPHÉES.

Le succès, à quelque genre qu'il appartienne, est une cause de satisfaction; on estime fort les signes qui l'attestent, parce qu'ils procurent des applaudissements. Le sportsman, qui raconte ses succès quand l'occasion s'en présente, conserve le plus qu'il peut les dépouilles des animaux qu'il a tués à la chasse. Est-il pêcheur? il fait de temps en temps des entailles sur le manche de sa canne pour montrer le nombre et la longueur des saumons qu'il a pêchés, ou bien il garde dans un bocal la grande truite de la Tamise qu'il lui est arrivé de prendre. A-t-il couru le cerf? vous verrez dans son salon ou dans sa salle à manger la tête de l'animal, et il la prise fort quand les cornes qui y sont attachées sont armées de beaucoup de « pointes ». S'il a eu du succès dans la chasse aux tigres, il estimera davantage les peaux de ces animaux qui attestent sa bravoure.

Des trophées de ce genre, même parmi nous, donnent à celui qui les possède de l'influence sur tous ceux qui l'entourent. Un voyageur qui a rapporté d'Afrique une paire de défenses d'éléphant ou la corne formidable d'un rhinocéros fait, à ceux qui se mettent en rapport avec lui, l'effet d'un homme de courage et de ressource, d'un homme avec lequel il ne faut pas plaisanter. Il acquiert donc une sorte d'autorité.

Naturellement, les hommes primitifs estiment encore davantage les trophées-animaux, eux qui mènent une vie déprédatrice et qu

1. Voir le numéro précédent de la *Revue philosophique*.

tirent leur valeur respective de leur force et de leur adresse à la chasse : chez eux, les trophées contribuent beaucoup à donner de l'honneur et de l'influence. De là vient que, dans l'île de Vate, le nombre des os de tous genres suspendus dans la maison d'un individu est le signe de son rang. On nous raconte que le guerrier chochone qui « tue un ours gris a, par ce fait, le droit d'en porter les dépouilles, car c'est un grand exploit que de mettre à mort un de ces terribles animaux, et celui-là seul qui l'a accompli a le droit de porter les suprêmes insignes de la gloire, la patte ou les griffes de la victime. » Chez les Santals « existe la coutume de se transmettre ces trophées (crânes de bêtes, etc.) de père en fils ». Armés du fil que ces faits nous livrent, nous comprenons pourquoi l'habitation du roi des Koussas « ne se distingue des autres que par une queue de lion ou de panthère qui pend du sommet du toit » ; il ne nous est guère possible de douter que ce symbole de royauté n'ait été dans le principe un trophée arboré par un chef qui devait le rang suprême à sa vaillance.

Mais comme, chez les hommes non civilisés et semi-civilisés, les ennemis humains sont bien plus à redouter que les ennemis animaux, et comme les victoires remportées sur les hommes sont par conséquent des occasions de plus grands triomphes que les conquêtes sur les animaux, il s'ensuit que les preuves de ces victoires sont ordinairement plus estimées. Un brave, revenant du combat, n'obtient pas grand honneur, si les exploits dont il se vante ne s'appuient pas sur des faits ; mais si, pour preuve qu'il a tué son homme, il en rapporte quelque partie, surtout une partie qui ne soit pas en double sur le corps, il voit son nom grandir dans la tribu et sa puissance s'accroître. En conséquence, la coutume s'établit de conserver des trophées pour les montrer et pour fortifier l'influence personnelle qu'on possède. Chez les Achantis, « les vainqueurs portent sur eux les plus petites articulations, les plus petits os et les dents des hommes qu'ils ont tués. » Chez les Ceris et les Opatas du nord du Mexique, « il en est beaucoup qui font cuire la chair de leurs prisonniers pour la manger et gardent leurs os pour en faire trophée. » Dans une autre race mexicaine, « les Chichimèques, les guerriers portent sur eux un os sur lequel ils font une entaille lorsqu'ils tuent un ennemi, pour conserver le souvenir du nombre de leurs victimes. »

Maintenant que nous avons reconnu le sens de l'acte de prendre des trophées, examinons les diverses formes de cet acte.

De toutes les parties coupées sur le corps des victimes du combat, celle qu'on prend le plus communément, c'est la tête, probablement

parce que la tête de l'ennemi, c'est la preuve la plus irrécusable de la victoire.

Nous n'avons pas besoin d'aller loin pour trouver des exemples de cette pratique et des motifs qui la suggèrent. Nous les rencontrons dans un livre qui est dans les mains de tout le monde. Nous lisons dans les *Juges* (VII, 25) le passage suivant : « Et ils prirent les deux chefs des Madianites, savoir Oreb et Zéeb, et ils tuèrent Oreb au rocher de Horeb ; mais ils tuèrent Zéeb au pressoir de Zéeb, et ils poursuivirent les Madianites et apportèrent les têtes d'Oreb et de Zéeb à Gédéon, en deçà du Jourdain. » David tranche la tête de Goliath et la porte à Jérusalem : autre exemple de la coutume. Quand nous voyons une race, aussi haut placée dans l'échelle que celle des Hébreux, remporter des têtes en guise de trophées, nous ne devons pas nous étonner de trouver chez toutes les races inférieures du globe cette même coutume. Les Chichimèques de l'Amérique du Nord « fichent les têtes des vaincus au bout d'une perche et les promènent à travers leurs villages en signe de victoire, tandis que les habitants dansent autour de ces dépouilles. » Dans l'Amérique du Sud, les Abipones rapportent de la bataille des têtes « attachées à leur selle », et les Mundrucus « décorent leurs grossières et misérables cabanes avec ces horribles trophées ». Parmi les Malayo-Polynésiens qui ont la même coutume, on peut citer les naturels de la Nouvelle-Zélande : ils font sécher et conservent précieusement les têtes de leurs ennemis morts. A Madagascar, sous la reine Ranavalona, on voyait le long de la côte des rangées de têtes plantées au bout de perches. Les peuplades du Congo et d'autres peuples d'Afrique conservent les crânes de leurs ennemis comme trophées. « On montre encore comme des trophées, à la cour des Achantis, le crâne et le fémur du dernier roi de Dinkira. » Les Koukis, l'une des tribus montagnardes de l'Inde, ont le même usage. Morier nous dit qu'en Perse « on mettait à mort de sang-froid » pour de l'argent « des prisonniers (de guerre), afin que leurs têtes, envoyées en toute hâte au roi et empilées devant la porte du palais, y fissent un plus grand effet. » Enfin, ce qui montre que chez d'autres races asiatiques l'usage de couper les têtes des morts persiste en dépit d'une demi-civilisation, c'est ce que les Turcs ont fait naguère : on les a vus, quelquefois, exhumer les corps des ennemis tués et leur couper la tête.

Ce dernier fait nous amène à remarquer que la coutume barbare de couper des têtes a été et se trouve encore pratiquée avec l'excès le plus extrême, tant que l'esprit militaire demeure lui-même excessif. Parmi les anciens faits, nous pouvons citer les exploits de Timour,

qui exigea quatre-vingt-dix mille têtes de Bagdad. Parmi les modernes, les plus remarquables nous viennent du Dahomey. « La chambre à coucher du roi de Dahomey, dit Burton, était pavée de crânes de princes et de chefs des pays voisins, de sorte que le roi les foulait aux pieds. » Selon Dalzel, quand le roi dit qu' « il lui faut du chaume pour le toit de sa maison », cela signifie qu'il donne l'ordre à ses généraux de faire la guerre, par allusion à la coutume de placer les têtes des ennemis morts dans la bataille, ou des prisonniers de marque, sur les toits des corps de garde de la porte de ses palais. »

Assez d'exemples; voyons maintenant comment cet acte de couper la tête comme trophée est le point de départ de l'un des moyens employés pour fortifier la puissance politique; disons comment il devient un facteur des cérémonies religieuses, et comment il entre dans les rapports sociaux comme moyen de gouvernement. On ne saurait douter que les pyramides et les tours de têtes coupées que Timour érigea aux portes de Bagdad et d'Alep n'aient affermi sa domination par la terreur qu'elles inspiraient aux peuples subjugués, et par la crainte dont elles frappaient ses troupes à la pensée de la vengeance que le maître saurait tirer de leur insubordination. Il est évident aussi que l'idée que le roi de Dahomey habite une demeure pavée et décorée de crânes est de nature à inspirer de la crainte à ses ennemis et l'obéissance à ses sujets. Dans le nord des îles Célèbes, où, avant 1822, « le principal ornement des maisons des chefs était composé de crânes humains », ces témoignages des victoires qu'ils avaient remportées dans la guerre, servant de symbole à leur autorité, ne pouvaient manquer d'exercer une influence au point de vue du gouvernement.

Nous avons aussi des preuves formelles que l'on offre des têtes aux morts en manière de propitiation, et que la cérémonie de cette offrande fait partie d'un quasi-culte. Le peuple dont nous venons de parler en dernier lieu nous en offre un exemple. « Lorsqu'un chef meurt, il faut décorer sa tombe de deux têtes fraîchement coupées, et, si l'on n'a pas des ennemis qu'on puisse immoler, on sacrifie des esclaves en cette occasion. » Il en est de même chez les Dayaks, race avancée à bien des égards, mais qui a conservé cet usage sanctifié par la tradition : « le vieux guerrier ne put demeurer dans sa tombe tant que ses parents n'eurent pas coupé une tête en son honneur. » Chez les Koukis du nord de l'Inde, le sacrifice de la décapitation va encore plus loin. Ils font des excursions dans les plaines pour se procurer des têtes. « On sait qu'en une seule nuit ils en ont coupé cinquante. » On s'en sert dans les cérémonies des funérailles

de leurs chefs, et c'est toujours après la mort de l'un de leurs rajahs que les Koukis font ces razzias.

En preuve de ce que la possession de ces hideuses marques de victoire donne l'influence dans les relations sociales, citons le passage suivant de Saint-John : si les Pakatans et les peuplades de Bornéo font la chasse aux têtes, ce n'est pas tant pour accomplir une cérémonie religieuse que pour attester leur bravoure et montrer qu'ils sont des hommes. Dans leurs querelles, il est une chose qu'on entend toujours : « Combien ton père ou ton grand-père ont-ils coupé de têtes? Moins que les miens? Alors tu n'as pas à t'en enorgueillir. »

Mais la tête d'un ennemi est d'un volume embarrassant, et, quand il faut faire beaucoup de chemin pour rentrer du champ de bataille, une question se pose : ne peut-on fournir la preuve qu'on a tué un ennemi en ne rapportant qu'une partie de sa tête? En certains endroits, le sauvage a résolu la question, et il agit en conséquence.

Cet usage modifié et le sens qui s'y attache sont parfaitement compris des Achantis : chez eux, le général qui commande l'expédition envoie à la capitale les os maxillaires des ennemis tués, et, selon Ramseyer, « on célébra le 3 juillet des réjouissances pour dix-neuf charges de mâchoires qui venaient d'arriver du théâtre de la guerre en guise de trophée. » Les Tahitiens, à l'époque où ils furent découverts, enlevaient les mâchoires de leurs ennemis, et Cook en vit quinze, plantées au fond d'une maison. Il en est de même à l'île de Vate, où la grandeur du chef se mesure à la quantité d'os dont il peut faire montre. Quand « un des ennemis qui a mal parlé du chef » vient à être tué, « on suspend sa mâchoire dans la maison de celui-ci comme trophée : » c'est un avertissement menaçant pour tous ceux qui le ravalent en paroles. Nous trouvons un autre exemple de cet usage, et aussi de son influence sociale, dans un récit tout récent relatif à une autre race de Papous qui habite Boigu, sur la côte de la Nouvelle-Guinée. « Par nature, écrit M. Stone, ces peuples sont sanguinaires et belliqueux entre eux; ils font souvent des incursions dans le *Big Land* et en rapportent en triomphe les têtes et les mâchoires de leurs victimes; la mâchoire devient la propriété du meurtrier, la tête celle de celui qui l'a tranchée. Aussi regarde-t-on la mâchoire comme le plus précieux trophée, et plus un homme en possède, plus il est grand aux yeux de ses compagnons. » On peut ajouter que des Tupis de l'Amérique du Sud portent des trophées d'un genre analogue. Pour honorer un guerrier victorieux, « chez certaines tribus, on lui frotte le poignet avec les yeux du mort, et on lui en suspend la bouche au bras en guise de bracelet. »

A côté de la coutume de faire des trophées avec des mâchoires, on peut mettre l'usage analogue d'en faire avec des dents. Nous en avons des exemples en Amérique. Les Caraïbes « enfilaient ensemble les dents de ceux de leurs ennemis qu'ils avaient tués dans la bataille et les portaient autour de leurs bras et de leurs jambes. » Les Tupis dévorent leurs prisonniers et en conservent « les dents, dont ils se font des colliers. » Les femmes des Moxos « portaient des colliers faits de dents des ennemis tués par leurs maris dans les batailles. » Au temps de la conquête par les Espagnols, les naturels de l'Amérique centrale firent une idole « et mirent dans sa bouche des dents arrachées aux Espagnols qu'ils avaient tués ». Enfin, un passage cité plus haut marque que les Achantis portent aussi des dents, entre autres trophées.

Il est d'autres parties de la tête qu'on peut aisément détacher et qui servent aussi au même usage. Quand beaucoup d'ennemis ont été tués, on a un moyen de les compter qui n'occupe pas un grand volume : c'est de recueillir leurs oreilles. C'est probablement pour cela que Gengis-Khan, en Pologne, fit « remplir neuf sacs d'oreilles droites des morts ». On a quelquefois pris des nez comme trophées faciles à compter. Constantin V « reçut comme une offrande agréable un plat rempli de nez », et de nos jours même les combattants monténégrins portent à leurs chefs les nez qu'ils ont coupés. Si les Turcs tués dans le combat ont eu le nez coupé au nombre de cinq cents dans une seule bataille, c'est, dit-on, en représailles de ce que les Turcs avaient coupé des têtes. C'est vrai ; mais cette excuse ne change rien au fait. « Les chefs monténégrins ne se laisseraient pas persuader de renoncer à l'usage de payer à leurs hommes le nombre des nez qu'ils rapportent. »

Les anciens Mexicains, qui avaient pour dieux leurs ancêtres cannibales déifiés, en l'honneur desquels on accomplissait journellement les rites les plus horribles, prenaient quelquefois pour trophée la peau entière du vaincu. « On écorchait vif le premier prisonnier de guerre. Le soldat qui l'avait pris revêtait cette peau sanglante et, sous cette parure, servait durant quelques jours le dieu des batailles... Celui qui revêtait cette peau allait d'un temple à l'autre ; les hommes et les femmes le suivaient en poussant des cris de joie. » Ce fait nous fait voir deux choses, d'abord que le trophée est pris par le vainqueur en signe de sa valeur, et ensuite qu'il en résultait une cérémonie religieuse : on arborait le trophée pour plaire, croyait-on, à des divinités sanguinaires. Il y a une autre preuve que telle était l'intention de la cérémonie. « A la fête du dieu des orfévres, Totec, un des prêtres, revêtait la peau d'un prisonnier, et, ainsi vêtu,

il devenait l'image de ce dieu Totec. » Nebel (pl. 3, fig. 1) reproduit une statuette de basalte représentant un prêtre (ou idole) revêtu d'une peau d'homme. Nous en trouvons une autre preuve dans la coutume d'un pays voisin, le Yucatan ; il y était d'usage de « jeter les corps en bas des gradins ; on les écorchait ; le prêtre revêtait les peaux et se mettait à danser, puis on enterrait les corps dans la cour du temple. On faisait à la guerre des prisonniers qu'on réservait pour ces sacrifices, et certains individus de la nation étaient condamnés à les subir. »

D'ordinaire pourtant, le trophée de peau est d'une petitesse relative : il n'a qu'une condition à remplir : c'est d'être tel que le corps ne puisse pas en fournir un second. Nous en voyons très-bien l'origine dans la description suivante d'un usage des Abipones. Ils conservent les têtes des ennemis, et, « lorsque la crainte de la reprise des hostilités les oblige à chercher des lieux où ils soient plus en sûreté, ils dépouillent ces têtes de leur peau, en la coupant d'une oreille à l'autre par une incision qui passe au-dessous du nez, et l'enlèvent adroitement avec la chevelure... L'Abipone qui garde chez lui le plus grand nombre de ces peaux dépasse tous les autres en renommée guerrière. »

Mais il est évident qu'il n'est pas nécessaire de montrer toute la peau pour prouver qu'on a été en possession de la tête qu'elle recouvrait : la peau du sommet du crâne, qui se distingue de toutes les autres par l'arrangement des cheveux, remplit cette intention : de là l'usage de scalper. Les récits de la vie indienne nous ont si bien familiarisés avec cette coutume, que nous n'avons pas besoin d'en donner des exemples. Il n'est pas non plus nécessaire de décrire en détail la danse des Indiens autour « des chevelures attachées à une perche », après la victoire, ni de rappeler qu'on les regardait comme « des trophées de grande valeur et qu'on les exposait aux yeux du public dans les fêtes ». Il convient cependant de citer un exemple que nous trouvons chez les Chochones, parce que nous y voyons clairement le trophée servir à attester la victoire, c'est-à-dire de témoignage légal considéré comme le seul probant. « Prendre la chevelure d'un ennemi est un honneur tout à fait indépendant de l'acte de le vaincre. Tuer un adversaire n'est rien, tant qu'on ne rapporte pas la chevelure du champ de bataille, et, s'il arrive qu'un guerrier tue un certain nombre d'ennemis dans l'action et que d'autres prennent les chevelures ou mettent les premiers la main sur les morts, c'est à ces derniers que reviennent tous les honneurs, puisqu'ils ont remporté le trophée. » D'ordinaire, l'usage de scalper nous fait penser aux Indiens de l'Amérique du Nord, mais il ne

leur appartient pas exclusivement. Hérodote dit que les Scythes scalpaient leurs ennemis vaincus, et de nos jours les Nagas des montagnes de l'Hindoustan prennent des chevelures et les conservent.

L'usage de conserver les cheveux sans la peau, comme trophée, est moins général, parce que ce trophée ne donne de la victoire qu'une preuve insuffisante, puisqu'une tête pourrait fournir des cheveux pour deux trophées. Néanmoins, il y a des exemples où l'on voit la chevelure d'un ennemi présentée en preuve de succès à la guerre. Grange nous parle d'un Naga dont le bouclier « était couvert des cheveux des ennemis qu'il avait tués ». Catlin décrit la tunique d'un chef mandan : elle était, dit-il, « frangée de boucles de cheveux coupés de sa main sur la tête de ses ennemis. » On nous rapporte que, chez les Cochimis, « les sorciers portaient de longues robes de peau, ornées de cheveux d'hommes..., à certaines de leurs fêtes. »

Au nombre des parties que l'on peut rapporter aisément chez soi pour prouver sa victoire, nous pouvons citer ensuite les mains et les pieds. Les tribus mexicaines, Ceris et Opatas, « scalpent les ennemis morts, leur coupent une main et dansent autour des trophées sur le champ de bataille. » Il en est de même des Indiens de la Californie, qui prennent aussi les chevelures ; on nous dit qu'ils « ont la coutume encore plus barbare de couper les mains de leurs ennemis, leurs pieds ou leur tête, en guise de trophée. Ils arrachaient même et conservaient avec soin les yeux des ennemis tués. » Bien qu'on ne le dise pas, nous pouvons supposer que l'on se bornait à prendre pour trophée la main ou le pied du côté droit ou du gauche, puisque, faute de ce moyen de vérification, il eût été facile de se vanter d'avoir vaincu deux ennemis au lieu d'un seul. Les mains servaient de trophées chez les peuples de l'antiquité eux-mêmes. On lit sur une tombe à El Kab, dans la haute Égypte, une inscription où il est raconté comment Aahmès, fils d'Abuna, chef des timoniers, « quand il avait conquis une main (dans une bataille), recevait du roi des éloges et un collier d'or en témoignage de sa bravoure. » Une peinture murale du temple de Medinet-Abou, à Thèbes, représente un roi à qui l'on offre un monceau de mains.

Ce dernier fait nous sert de transition pour passer à un autre genre de trophée. Avec le tas de mains déposées ainsi devant le roi, on voit aussi un tas de phallus. Une inscription explicative raconte la victoire de Menephtah sur les Libyens : on y lit qu'il a « coupé les mains à tous leurs auxiliaires » et les a rapportées sur des ânes à la suite de l'armée victorieuse ; puis elle mentionne les autres trophées,

d'un genre analogue, qu'on avait jadis communément coutume de remporter, coutume qui s'est conservée jusqu'aux temps modernes dans le voisinage de l'Égypte. On m'excusera de citer un passage du récit que Bruce fait d'un usage des Abyssiniens ; il a une grande signification. « A la fin d'un jour de bataille, dit-il, chaque chef est obligé de s'asseoir à la porte de sa tente, et chaque homme de sa suite qui a tué un ennemi se présente à son tour devant lui, armé de toutes pièces, tenant le prépuce sanglant de l'homme qu'il a tué... Autant il a tué, autant de fois il se représente... La cérémonie finie, chaque guerrier prend son sanglant trophée, rentre chez lui et le prépare de la façon que les Indiens emploient pour leurs chevelures... L'armée entière... à un certain jour de revue, les jette devant le roi et les laisse à la porte du palais. » Il faut remarquer ici que le trophée, qui sert d'abord à prouver la victoire remportée par un guerrier, devient par la suite une offrande au chef et un moyen de dénombrer les morts, ce qu'un voyageur français, d'Héricourt, a vérifié récemment. Le même usage servait au même but chez les Hébreux, nous en avons la preuve dans le passage où est racontée la tentative que fit Saül pour trahir David, quand il lui offre sa fille Mical pour femme. « Et Saül dit : Vous parlerez ainsi à David, le roi ne demande pour douaire que cent prépuces de Philistins, afin que le roi soit vengé de ses ennemis ; » et David « frappa deux cent hommes des Philistins, et David apporta leurs prépuces et les livra bien comptés au roi. » (*Samuel*, XVIII, 25, 27.)

Au motif direct de prendre des trophées s'associe un motif indirect qui joue un grand rôle dans le développement de la coutume. Des faits nombreux concourent à prouver que le sauvage, doué d'un esprit d'analyse faible, croit que les qualités d'un objet résident dans toutes ses parties, et c'est surtout des caractères d'un homme qu'il se l'imagine. Nous avons vu que de cette idée venaient les coutumes d'avaler des parties des corps des parents morts, ou de boire dans de l'eau la poudre de leurs os pilés, afin de se rendre possesseurs de leurs vertus ; celle de dévorer le cœur d'un ennemi courageux pour acquérir son courage, ou ses yeux afin d'y voir de plus loin ; celle de s'abstenir de la chair de certains animaux, de peur de gagner leur timidité. Une autre conséquence de la croyance que l'esprit de chaque individu est répandu dans toute sa personne, c'est que la possession d'une partie de son corps confère la possession d'une partie de son esprit et par suite une puissance sur cet esprit. Il en résulte que tout ce qu'on fait à la partie conservée d'un corps a un effet sur la partie correspondante de l'esprit, et qu'on peut exercer une contrainte sur l'esprit d'un mort en maltraitant des reliques. De

là l'origine de la sorcellerie dans le monde entier; de là l'usage si général chez les sorciers primitifs de faire du bruit en entrechoquant des os de morts; de là « la poudre obtenue en pilant des os de morts » dont les nécromanciens du Pérou se servent ; de là la coutume que nous retrouvons dans nos traditions de sorcellerie, où l'on voit les sorcières se servir de certaines parties du corps pour composer des charmes.

Après avoir attesté la victoire remportée sur un ennemi, un trophée joue donc un autre rôle : il sert à subjuguer son esprit, et nous avons des faits qui prouvent que la possession de ce trophée fait en quelque sorte de l'esprit un esclave. La croyance primitive que l'on retrouve partout, que les doubles des hommes et des animaux immolés sur les tombeaux accompagnent le double du mort pour le servir dans l'autre monde ; la croyance qui mène ici à l'immolation des femmes du mort pour lui donner des compagnes qui tiendront sa maison, là au sacrifice de chevaux dont il a besoin pour son voyage d'outre-tombe, ailleurs enfin à tuer des chiens qui serviront de guides au double des morts; cette croyance est, en bien des endroits, le point de départ d'une croyance analogue d'après laquelle il suffit de déposer sur la tombe du mort une partie des corps pour que les hommes ou les animaux auxquels ces parties appartiennent deviennent ses serviteurs. De là vient qu'en beaucoup d'endroits on décore les tombeaux avec des os de bœufs, qu'ailleurs on y dépose les têtes d'ennemis ou d'esclaves et même des chevelures. Chez les Osages, dit M. Tylor d'après MM. Coy et Waitz, on voit quelquefois « sur le tas de pierres élevé au-dessus d'un corps une perche au bout de laquelle pend la chevelure d'un ennemi. Ces sauvages pensent que, lorsqu'ils prennent un ennemi et qu'ils suspendent sa chevelure au-dessus du tombeau d'un ami mort, l'esprit de la victime se trouve assujetti à l'esprit du guerrier enseveli dans la terre des esprits. » Les Ojibouais ont un usage analogue qui provient probablement de la même idée.

Il ne faut pas oublier une transformation collatérale de l'acte de prendre un trophée, transformation qui joue un rôle dans la réglementation gouvernementale. Je veux parler de l'exposition des parties du corps des criminels.

Notre esprit plus avancé distingue parfaitement entre l'ennemi, le criminel et l'esclave ; mais l'homme primitif les distinguait à peine. Presque totalement, sinon absolument dépourvu des sentiments et des idées auxquels nous donnons le nom de moraux, retenant par la force tout ce qui lui appartient, arrachant à un plus faible que lui la femme ou les objets qu'il possède, tuant son propre fils sans

hésiter s'il en est embarrassé, ou sa femme si elle l'offense, et quelquefois très-fier de sentir qu'on le reconnaît pour le meurtrier de certains membres de sa tribu, le sauvage n'a aucune idée distincte du bien et du mal abstraits. Les plaisirs et les peines que le bien ou le mal procurent immédiatement sont les seules raisons qu'il ait d'appeler les choses bonnes ou mauvaises. C'est pour cela que l'hostilité et les souffrances qu'elles lui infligent excitent en lui le même sentiment, que l'agresseur vienne du dehors de la tribu ou du dedans : l'ennemi et le criminel se confondent. Cette confusion, qui nous paraît étrange de nos jours, se fera mieux comprendre si nous nous rappelons que, même aux premiers temps de l'histoire des nations civilisées, les groupes de famille qui formaient les unités du groupe national étaient en grande partie des sociétés indépendantes, placées les unes en regard des autres en des situations assez semblables à celle d'une nation en face d'une autre nation; qu'elles avaient leurs petites guerres de revanche, comme la nation a ses grandes guerres de revanche ; que chaque groupe familial était responsable à l'égard des autres groupes familiaux des actes de ses membres, comme chaque nation l'est à l'égard des autres pour les actes de ses citoyens; qu'on tirait vengeance en frappant des membres innocents d'une famille coupable, comme on tirait vengeance en frappant des citoyens innocents d'une nation coupable; enfin que l'auteur de l'agression interfamiliale, correspondant au criminel des temps modernes, se trouvait dans une situation analogue à celle de l'auteur d'une agression internationale..Il est donc naturel qu'il fût traité de même. Nous avons déjà vu comment, au moyen âge, les têtes des ennemis de la famille (assassins des membres de cette famille ou voleurs de sa propriété) étaient exposées comme trophées. Enfin la loi salique nous apprend « qu'il y avait auprès de chaque manoir un gibet, comme il y en avait un auprès des tribunaux publics. » Mais comme, en même temps, on rapportait du champ de bataille les têtes des ennemis tués et qu'on les exposait, comme, au dire de Lehuérou, sur l'autorité de Strabon, on clouait quelquefois ces têtes sur la principale porte du logis à côté de celles des ennemis privés, nous voyons que la confusion de l'ennemi public et de l'ennemi privé se trouvait associée à l'usage de prendre des trophées sur l'un et l'autre. On peut retrouver une association analogue dans les coutumes des Juifs. Judas ordonne de couper la tête et la main de Nicanor, et les porte à Jérusalem comme trophées; c'était la main que le vaincu avait étendue quand il prononçait ses orgueilleux blasphèmes. Le traitement infligé au criminel étranger trouve son pendant dans celui que David fait subir à des

criminels non étrangers : il ne se contenta pas de faire pendre les cadavres des meurtriers d'Isboseth, mais « il leur fit couper les mains et les pieds ».

On peut donc conclure avec raison que l'usage d'exposer sur des gibets les criminels exécutés, ou leur tête sur des piques, a pour origine l'usage de prendre des trophées sur les ennemis tués. D'ordinaire, sans doute, on n'exposait qu'une partie de l'ennemi mort; mais quelquefois c'était le corps entier; le cadavre de Saül, par exemple, séparé de sa tête, fut pendu par les Philistins aux murailles de Beth-sçan. Enfin, si l'usage d'exposer le corps entier du criminel est plus fréquent, cela vient probablement de ce que l'on n'a pas à le rapporter d'une grande distance, comme il faudrait le faire pour celui d'un ennemi.

Encore qu'il n'existe aucune relation directe entre l'acte de prendre un trophée et le gouvernement cérémoniel, les faits qui précèdent nous font connaître des relations indirectes qui nous obligent à tenir compte de cette coutume. Elle entre comme facteur dans la constitution des trois formes d'autorité, la sociale, la politique et la religieuse.

Si, dans les états sociaux primitifs, on honore les hommes d'après leur bravoure, et si l'on apprécie leur bravoure tantôt d'après le nombre de têtes qu'ils peuvent montrer, tantôt par le nombre de mâchoires, tantôt par celui de chevelures; si l'on conserve ses trophées d'une génération à l'autre, enfin si l'orgueil des familles grandit avec le nombre de trophées conquis par leurs ancêtres; si les Gaulois, du temps de Posidonius, « déposaient avec soin dans des coffres les têtes de leurs ennemis qui étaient des personnes de la plus haute qualité, les embaumant avec de l'huile de cèdre, pour les montrer aux étrangers et s'en enorgueillir au point qu'eux-mêmes ou leurs pères refusaient de les céder pour de grosses sommes d'argent, il est clair que la possession des trophées devient le point de départ d'une distinction de classe. Quand nous apprenons que dans certains pays le rang d'un individu varie avec la quantité d'ossements qu'il possède à l'intérieur ou au dehors de sa demeure, nous ne pouvons nier que l'exposition de ces témoignages de supériorité personnelle ne crée en leur faveur une influence régulative dans les relations sociales.

A mesure que l'autorité politique se développe, l'acte de prendre des trophées devient en certains pays un moyen de conserver l'autorité. Outre la crainte respectueuse que le chef inspire quand il peut montrer sa puissance de destruction par de nombreux trophées, il en inspire une plus grande encore lorsque, devenu roi et placé au-dessus des chefs des tribus soumises à son autorité, il ajoute à ses pro-

pres trophées ceux que d'autres conquièrent pour lui, et cette crainte se transforme en terreur quand il expose en grand nombre les reliques des chefs qu'il a fait tuer. Quand la coutume revêt cette forme avancée, la réception de ces trophées conquis par procuration devient une cérémonie politique. Le monceau de mains déposé aux pieds du roi égyptien était un moyen de gagner sa faveur, de même que de nos jours les charges de mâchoires envoyées par le général Achanti à la cour. On rapporte que les soldats de Timour « devaient obéir au commandement absolu de rapporter un nombre fixé de têtes, ce qui les rendait plus cruels », preuve que la présentation des trophées devient une formalité destinée à exprimer l'obéissance. Ce n'est pas seulement de cette manière que l'usage en question donne lieu à un effet politique. Nous avons encore à mentionner le genre de contrainte gouvernementale qui dérive de l'usage d'exposer les corps ou les têtes des criminels.

Quoique l'acte d'offrir une partie d'un ennemi tué pour gagner la faveur d'un esprit ne rentre pas dans les pratiques qui composent ce qu'on appelle ordinairement le cérémonial religieux, il ne laisse pas évidemment d'en faire partie quand il a pour but de gagner la faveur d'un dieu qui était jadis un esprit ancêtre. Un fait nous montre la transition : lorsque deux tribus de Khonds se livrent bataille, « le premier guerrier qui tue son adversaire lui coupe le bras droit et le porte en courant au prêtre sur les derrières du champ de bataille, et celui-ci le dépose comme une offrande sur le tombeau de Laha Pennou ». Laha Pennou est le *dieu des armées* des Khonds. Rapprochons de ces faits d'autres faits, par exemple de ce qui se passait en présence du dieu tahitien Oro, où l'on immolait fréquemment des victimes humaines et où l'on élevait des murs « entièrement formés de crânes humains », ayant appartenu « la plupart, sinon tous, à des guerriers tués dans les batailles » ; nous croyons que l'on adorait certains dieux en leur apportant et en accumulant autour de leurs autels ces parties des ennemis tués, et tués le plus souvent pour obéir aux ordres de ces divinités. Ce qui confirme cette induction, c'est que nous voyons d'autres genres de dépouilles servir à un pareil usage. Les Philistins ne se contentèrent pas d'exposer les restes du roi Saül ; ils suspendirent « ses armes dans le temple d'Astaroth ». Les Grecs élevaient des trophées, formés d'armes, de boucliers, de casques enlevés aux morts, et les consacraient à certains dieux. Les Romains déposaient les dépouilles recueillies sur le champ de bataille dans le temple de Jupiter Capitolin. Les Fidjiens, peuple très-attentif à rechercher par tous les moyens la faveur de ses divinités sanguinaires, « ne manquent jamais de porter les drapeaux qu'ils ont

conquis et de les suspendre comme des trophées dans le *mbure*, ou temple. Des centaines d'éperons d'or des chevaliers français tués à la bataille de Courtray furent déposés par les Flamands dans l'église de cette ville ; en France, on suspendait aux voûtes des églises les drapeaux conquis sur l'ennemi (usage qui n'est point inconnu de la protestante Angleterre). On pourrait ajouter à ces faits ceux que nous avons cités plus haut, si ce rapprochement ne donnait à penser une chose impossible : que les chrétiens s'imaginent plaire au *dieu d'amour* par des actes semblables à ceux qui plaisent aux divinités diaboliques des cannibales.

Des résultats auxquels nous arriverons plus tard nous obligent à mentionner encore une vérité générale, la seule qui reste, et tellement évidente qu'elle ne paraît pas en valoir la peine. L'acte de prendre des trophées se rattache directement à la phase militante. Il prend naissance durant la phase primitive, entièrement absorbée par la lutte contre les animaux et les hommes ; il prend du développement en même temps que grandissent les sociétés conquérantes, où des guerres perpétuelles engendrent le type de structure militaire ; il décroît à mesure que l'industrialisme, en voie de croissance, substitue de plus en plus son activité productive à l'activité destructive ; enfin il est vrai de dire que l'industrialisme complet en nécessite la cessation complète.

Il nous reste pourtant à signaler la principale signification de l'acte de prendre des trophées. La raison de le faire rentrer dans le sujet du gouvernement cérémoniel, bien qu'on ne puisse l'appeler une cérémonie, c'est qu'il peut nous expliquer une foule de cérémonies en honneur partout, chez les peuples non civilisés ou demi-civilisés. De la coutume de couper et d'enlever des parties du corps mort, est sortie la coutume d'enlever des parties du corps vivant.

HERBERT SPENCER.

(A continuer.)

LA LOI PSYCHOPHYSIQUE

ET

LE NOUVEAU LIVRE DE FECHNER

VIII. — **Du seuil, et de la discontinuité dans les phénomènes naturels.**

Quelle raison a donc Fechner de ne pas faire subir à ses formules les modifications, en somme très-simples, qui les purgeraient de quelques-uns des vices signalés jusqu'à présent? Cette raison, il la trouve dans le fait déjà annoncé du seuil (*die Schwelle*). Il y a un seuil de l'excitation (*Reizschwelle*), un seuil différentiel (*Unterschiedsschwelle*), des seuils de rapport, de sensation, de mélange (*Verhältniss-Empfindungs-Mischungsschwelle*).

C'est autour de la théorie du seuil que roule toute la psychophysique de Fechner, et on la rencontre déjà dans la psychologie de Herbart [1]. Fechner ne me ménage pas le reproche de n'en tenir aucun compte ou, du moins, de la rejeter à l'arrière-plan (p. 31, 82, 95, etc.). Il est une chose certaine d'ailleurs : c'est que tout le monde l'accepte, tandis que je n'en ai parlé qu'incidemment [2]. On l'introduit même dans le domaine de la physiologie pure. C'est ainsi que Preyer, dans sa *loi myophysique*, fait intervenir le seuil de l'extension (*Dehnschwelle*).

Qu'est-ce donc que le seuil?

Si entre un écran et deux lumières on place un corps opaque, il y aura deux ombres projetées sur l'écran. Eloigne-t-on l'une des lampes, l'ombre qu'elle projette va s'affaiblissant, puis elle disparaît [3]. L'ombre est toujours là à la même place; elle est un peu plus sombre

1. Voir *Rev. phil.*, 1876, juillet, p. 16, l'art. de M. Ribot sur *la philosophie de Herbart*.
2. *Étude psych.*, p. 16, *Théor. de la sens.*, p. 51.
3. Fechner, *Élém. de psych.*, I, p. 243.

que ce qui l'entoure; néanmoins, on a beau diriger fixement ses yeux sur l'endroit précis où elle se peint, on ne parvient pas à la distinguer. Pendant le jour, c'est vainement qu'on cherche dans le ciel les étoiles qui à la tombée de la nuit s'allument tour à tour.

La sensation ne commence donc pas avec le 0 d'excitation; l'excitation doit avoir acquis une certaine intensité, atteint un certain seuil, pour que la sensation se manifeste.

Reprenons l'expérience. En supposant que les pouvoirs éclairants des deux lampes soient égaux et qu'elles soient à la même distance des deux ombres, celles-ci seront semblables et jugées telles. Porte-t-on l'une des lampes à une distance plus grande, le fond et l'ombre qu'elle éclaire vont s'assombrir de la même quantité absolue, et, par conséquent, cette ombre perdra en éclat relatif et tranchera davantage sur le fond. Au contraire, l'ombre qu'elle projette, ne perdant effectivement rien, gagnera en éclat relatif. Les contrastes réels ne seront donc plus égaux; et cet effet se produit dès que l'on recule si peu que ce soit l'une des lampes; pourtant la différence ne sera visible que lorsqu'elle aura atteint une certaine valeur. Et, en général, que les lampes envoient une lumière intense ou faible, pour qu'une inégalité s'aperçoive, il faut qu'elle ait une certaine importance et qu'elle atteigne le seuil différentiel. Une cloche ébranle au loin les airs. On n'entend rien. Mais on se rapproche, et l'on commence à saisir un son vague. Il conserve pendant quelque temps ce même caractère jusqu'à ce que, brusquement, semble-t-il, on remarque qu'il est devenu plus distinct. Puis, de nouveau, après une certaine période de constance apparente, il se manifeste tout à coup un second changement notable, et ainsi de suite. La sensation a donc l'air de se développer par soubresauts, par saccades; elle a ses phases conscientes et ses phases inconscientes, comme l'air dans les tuyaux d'orgue a ses phases de dilatation et de condensation. Et, pour continuer l'image qui a fourni le mot seuil, on dirait qu'elle monte les marches d'un escalier à mesure que l'excitation croît, pour sa part, d'une manière insensible et continue. Elle tarde d'abord à faire son apparition, puis bientôt elle franchit une première marche : c'est le seuil de l'excitation; puis elle en gravit une seconde, une troisième : ce sont les seuils différentiels, les seuils des différences sensationnelles.

En résumé, entre deux sensations, si rapprochées qu'elles soient, il y a une différence finie, et la première lueur de sensation, si faible qu'elle soit, est une sensation finie.

Voilà le fait, et, sans entrer dans de plus amples développements, on voit comment il se rattache aux difficultés qui ont été précédemment examinées.

Avant de pénétrer dans le fond du débat, je veux cependant opposer à cette théorie un argument *à priori* et montrer que, interprétée dans toute sa rigueur, elle conduit à des conséquences inadmissibles.

Pour les excitations en nombre indéfini renfermées entre deux limites, le nombre des sensations est fini. Ainsi un même bec de gaz peut fournir une infinité de degrés de lumière différents, suivant la position du robinet, depuis une lueur à peine perceptible jusqu'à la flamme le plus éclatante. Et, dans cet intervalle, il n'y a place que pour un nombre restreint de sensations distinctes de lumière. Il s'ensuit que chacune de ces sensations peut être produite par des excitations assez variées sous le rapport de l'intensité, puisque, du moment où elle apparaît jusqu'au moment où elle fait place à une autre, on fait décrire au robinet, d'une façon continue, un certain angle augmentant ainsi peu à peu l'éclat de la flamme. Prenons-la au moment où une autre sensation plus forte va lui succéder, et faisons, par la pensée, abstraction de tout ce qui s'est passé auparavant. Voilà une certaine sensation provoquée par une flamme d'une intensité déterminée. Soutiendra-t-on maintenant qu'il suffit que la flamme augmente d'une infiniment petite quantité pour que la sensation franchisse un degré? ou bien exigera-t-on que le robinet décrive de nouveau un angle égal ou à peu près égal à celui qu'il a tantôt parcouru? Si l'on opte pour la première alternative, on va à l'encontre de l'expérience, qui nous apprend que la sensation ne distingue pas ce qui ne diffère que de très-peu, et l'on méconnaît même la théorie basée sur le seuil. Si l'on choisit la seconde alternative, qui me paraît être la seule acceptable, en continuant le même procédé, on parviendra à insérer autant de sensations que l'on voudra dans l'intervalle de deux excitations entre lesquelles il n'y a, prétend-on, place que pour une sensation.

Je pense donc, pour ma part, qu'à chaque excitation déterminée correspond une sensation aussi déterminée, bien entendu quand toutes les circonstances restent les mêmes. Ainsi, pour en revenir à l'exemple choisi, à chaque position du robinet il y a une sensation différente. Mais, d'un autre côté, je concède que, pour que la conscience fasse une distinction entre deux sensations, il faut qu'il y ait entre elles une différence finie.

Or je n'accorde à ce fait aucune importance. Je dis que ce caractère de discontinuité que l'on croit être spécial aux phénomènes internes de la sensation est commun à tous les phénomènes naturels réels, extérieurs et intérieurs, appartient en un mot au mouvement comme au changement et ne doit pas ici être pris en considération.

Voilà ma thèse, et, sous cette forme, elle n'est qu'un cas particulier

d'une proposition beaucoup plus générale : l'infiniment petit se conçoit, mais ne peut se percevoir. L'infiniment petit existe pour la pensée, mais n'existe pas en réalité. En abstraction, l'infiniment petit est plus que le rien et n'est pas encore quelque chose; en fait, il n'est rien. Par conséquent, deux choses qui ne diffèrent que d'un infiniment petit sont rigoureusement égales. Deux lignes, deux surfaces, deux volumes, du moment qu'ils ne sont pas équivalents, l'emportent l'un sur l'autre d'une certaine étendue finie, appréciable et mesurable. Deux poids sont les mêmes, ou il y a entre eux la différence d'un certain poids fini.

Appliquons ce principe aux mouvements extérieurs. Il en résulte que, si deux molécules ne sont pas indifférentes l'une à l'égard de l'autre, elles s'attirent ou se repoussent avec une force déterminée et finie. De là, pour les séparer ou pour les rapprocher, il faudra aussi une force finie; toute force moindre n'amènera pas ce résultat et ne fera que le préparer. Un thermomètre est plongé dans l'eau, et il en marque la température. J'échauffe cette eau. Le thermomètre ne se mettra pas tout de suite à monter, c'est-à-dire qu'on peut échauffer l'eau d'une quantité finie assez faible pour que le thermomètre ne bouge pas. Et quand il se sera mis en mouvement, puis arrêté, il marquera exactement la température du liquide, ou bien il ira au delà ou restera en deçà d'une quantité en soi appréciable. Si l'on avait un thermomètre idéal, parfait, les choses ne se passeraient pas ainsi. Mais, du moment que l'on a affaire à des molécules matérielles, elles ont nécessairement un certain degré fini de cohésion, et le gaz parfaitement élastique, tel que le définit Clausius, n'existe pas. Le thermomètre à air, le plus exact des thermomètres, est encore imparfait.

La continuité existe-t-elle au moins dans le mouvement? Pas le moins du monde. Sans doute, s'il s'agit du mouvement théorique, où tout est abstraction, mobiles, points matériels, centres de gravité, espace absolument vide, dans ce cas, l'on peut affirmer la continuité. Mais le mouvement réel, les mobiles réels, c'est tout autre chose, et dans la réalité la continuité ou, pour employer ici un mot plus exact, l'uniformité n'existe pas.

Comment, dira-t-on, un corps lancé, abandonné à lui-même, ne va pas ralentir progressivement sa course? Assurément non. Considérons une molécule de ce corps. Cette molécule rencontre une molécule d'air, et son mouvement est diminué d'une quantité finie; elle poursuit néanmoins sa course d'un pas uniforme : ce pas est un peu plus lent; mais elle marche pendant quelques instants, jusqu'à ce qu'elle rencontre une seconde molécule d'air qui lui fait éprouver un nouveau choc et un nouveau ralentissement; et elle continue ainsi

jusqu'à ce que toute sa force d'impulsion soit épuisée goutte à goutte. Or le corps se compose de molécules, et le choc subi par l'une se répartit, se divise sur toutes les autres ; mais les résultats de la division restent finis. Imprime-t-on au contraire une certaine vitesse à un corps matériel, le choc se propage de molécule à molécule dans son intérieur ; les molécules, lancées les unes contre les autres, se repoussent, puis se relancent de nouveau, et l'ébranlement général persiste indéfiniment, tout en variant sans cesse d'aspect et de figure. Et quant au mouvement continu, comme celui des planètes dans les espaces éthérés, on doit se le figurer comme étant accompagné de soubresauts moléculaires revêtant une apparence de périodicité. C'est ainsi que se meut la Terre, continuellement secouée dans toute la profondeur de sa masse. Je viens de dire une apparence de périodicité. C'est qu'il n'existe même pas de périodicité dans le sens strict du mot. Si une portion quelconque de matière pouvait, après un temps donné, revêtir un état identiquement semblable à un état antérieur, toutes ses manières d'être intermédiaires seraient des effets sans cause.

J'ai été autrefois frappé d'une expérience de M. Plateau [1]. Voici la question qu'il s'était posée : Ne serait-il pas possible de soutenir en l'air une aiguille aimantée, sans aucun point d'appui et dans un état d'équilibre stable, par les actions émanées d'autres aimants convenablement disposés ? On voit tout de suite quel rapport il y a entre ce problème et la légende du tombeau de Mahomet aussi suspendu dans le vide par un puissant aimant.

Après avoir tenté de réaliser la chose expérimentalement sans jamais y réussir, le savant physicien s'était ensuite convaincu par le calcul qu'elle était impossible. Mais de ses formules il déduisit certaines positions d'équilibre curieuses. Voici celle qui se rattache à mon sujet. Je laisse la parole à l'éminent professeur, détachant de son Mémoire les seuls passages qui nous intéressent spécialement :

« Supposons qu'on suspende verticalement un puissant aimant en fer à cheval, les pôles en bas, puis qu'on amène sous les surfaces polaires une aiguille aimantée placée horizontalement et tournée de manière que chacun de ses pôles soit attiré par le pôle situé au-dessus de lui. Il y aura nécessairement une distance aux surfaces polaires, pour laquelle le poids de l'aiguille fera exactement équilibre à l'attraction de l'aimant..... Dès lors, en vertu de ce qui précède, l'équilibre de l'aiguille entière sera stable horizontalement dans

1. *Sur un problème curieux de magnétisme*, Mém. de l'Acad. de Belgique, tome XXXIV.

toutes les directions, et instable verticalement, de sorte que l'aiguille. abandonnée à elle-même, ou bien tombera, ou bien s'élancera à l'aimant.

« Maintenant, imaginons deux chaînes en fil de cuivre attachées l'une à la tête, l'autre à la pointe de l'aiguille, et descendant jusqu'à un support horizontal sur lequel reposent leurs parties inférieures. Si ces chaînes sont assez légères, il est clair qu'il y aura encore une hauteur à laquelle le poids de l'aiguille, plus celui des parties descendantes des deux chaînes, fera équilibre à l'action attractive de l'aimant; mais alors l'équilibre sera permanent... J'ai essayé l'expérience, et l'équilibre permanent s'est réalisé... Cette expérience présente un fait singulier, qui au premier abord semble paradoxal... L'aiguille étant placée sur la tablette du support... on fait monter celui-ci jusqu'à ce qu'elle soit près de céder à l'attraction magnétique, et on la fixe à cette hauteur. » En prenant certaines précautions, on peut soulever l'aiguille successivement à différents points, tout en la maintenant horizontale, de manière à dresser « les chaînons les uns après les autres, sans que l'aiguille tombe ou s'élève d'elle-même, jusqu'à ce qu'on atteigne une limite... au delà de laquelle l'aiguille s'élancerait à l'aimant, entraînant les chaînes après elle. » Dans cette expérience, le poids soulevé augmente suivant une progression arithmétique dont la raison est chaque fois le poids de deux chaînons. D'un autre côté, la distance de l'aimant à l'aiguille diminue chaque fois de la longueur d'un chaînon, et la puissance attractive de l'aimant croît suivant une loi plus rapide (la loi du carré des distances); et il suffit, pour que l'équilibre se maintienne, que l'excès de l'attraction sur le poids de l'aiguille et des chaînons soulevés soit inférieur au poids d'un chaînon.

Nous pouvons modifier légèrement l'expérience, supposer un aimant qui soulève une chaîne reposant sur un support, et imaginer que la puissance attractive de l'aimant aille en croissant progressivement. La chaîne va s'élancer par bonds vers l'aimant, soulevant ses chaînons un à un et tour à tour. Si maintenant nous remplaçons dans notre pensée les chaînons par des molécules, la chaîne fictive se dressera en apparence d'une manière uniforme et permanente, mais manifestera en réalité un mouvement discontinu, saccadé, intermittent; chaque molécule quittera à un moment donné le support et restera quelque temps en repos, jusqu'à ce qu'une nouvelle molécule s'en détache à son tour. Le phénomène, pour s'être appliqué à des parties plus petites, n'aura nullement changé d'allure.

En résumé donc, tout corps en mouvement avance à la façon des aiguilles d'une montre, par petits sauts intermittents. Sans doute ces

sauts ne font pas qu'entre deux positions qui se suivent il n'y ait pas une infinité d'intermédiaires possibles. Nous les concevons sans doute, mais nous ne les percevons pas. Il y a plus : nous ne voyons pas nécessairement tous les sauts qui se produisent sur le cadran. L'aiguille des heures, celle des minutes font autant d'enjambées brusques que l'aiguille des secondes : seulement on ne les voit pas, et, pour notre œil, leur mouvement se décompose en étapes successives comprenant un plus ou moins grand nombre de ces sautillements. Ainsi, tout bien considéré, les caractères du mouvement perçu sont de même nature que ceux du mouvement réel.

Ce que nous disons du mouvement — phénomène extérieur — s'applique exactement au changement — phénomène intérieur. Ici encore, nous concevons le passage indéfiniment ménagé d'un état à un autre, mais nous ne percevons que des différences finies. La sensibilité est une force incessamment changeante; mais les changements n'y sont pas plus qu'ailleurs uniformément continus : ils ont leurs moments d'activité et leurs moments d'affaissement, et on ne ressent que les chocs intermittents, les différences effectives [1], les différences finies entre le point de départ et le point d'arrivée; la transition passe inaperçue devant la conscience.

Je ne voudrais pas d'ailleurs avoir l'air d'expliquer ce que je ne comprends pas moi-même, ni de lever des contradictions qui ont fait le désespoir de tous les penseurs. Je sais que, prises à la lettre, les expressions de *moments inconscients de la sensation* constituent, comme le dit Fechner, un non-sens. Mais je ne sais comment m'exprimer autrement. Je conçois bien la sensation comme ayant la faculté de s'accroître d'une manière continue; mais les différences finies frappent seules l'esprit, et les différences intermédiaires aussi finies et en nombre indéfini restent non perçues. C'est cet état que, faute d'un meilleur mot, j'appelle la phase inconsciente de la sensation. Je veux faire ressortir que les phénomènes sensibles ne diffèrent pas en cela des phénomènes matériels. Ils sont continus, en ce sens que tous les changements s'y tiennent; mais, par contre, ils sont discontinus, en ce sens que ces changements ne s'y suivent pas d'une manière uniforme et présentent des phases de ralentissement et des phases d'accélération, des phases en puissance et des phases en acte, des phases de préparation et des phases d'action.

Que de fois ces pensées me sont venues à l'esprit en contemplant dans les beaux jours d'été le coucher du soleil derrière les collines qui longent la Meuse ! L'astre descend majestueusement; il

1. Voir *Théor. de la sensib.*, p. 56 sqq.

touche la montagne par son bord inférieur; là il s'arrête, il semble se reposer et reprendre, pour ainsi dire, haleine; puis tout à coup une partie notable de son disque se cache au regard fixé sur lui. Il s'éclipse ainsi tranche par tranche; et la dernière parcelle, à son tour, a l'air de quitter à regret la Terre et de s'attarder sur la crête; puis elle s'abîme en un instant et laisse le spectateur surpris de ne plus l'apercevoir.

On sait que, dans les observations du passage de Vénus sur le Soleil, les astronomes sont contrariés par le phénomène connu sous le nom de la *goutte noire*. La planète, au moment où le contact va s'établir, semble se tenir pendant quelque temps à une faible distance, puis tout à coup elle se précipite sur l'astre, de façon à rendre impossible la connaissance de l'instant précis du phénomène. C'est ainsi que deux gouttes, dès qu'elles sont suffisamment près l'une de l'autre, se confondent brusquement. Ce phénomène n'a peut-être pas d'autre cause que la discontinuité nécessaire de nos sensations. Les roues d'une charrette en mouvement nous font l'effet de tourner sur elles-mêmes par saccades. Les merveilles du phénakisticope qui nous présente des joueurs de boules, des acrobates, des chevaux sautant au-dessus de barrières, trouvent peut-être leur explication autant dans ce fait que dans la persistance des impressions lumineuses qu'on lui assigne d'ordinaire pour cause unique. Et l'expérience de Wheatstone pour déterminer la durée maximum des éclairs est probablement illusoire. On la connaît sans doute. De ce qu'une roue tournant rapidement paraissait immobile quand un éclair venait l'illuminer, ce savant concluait que la durée de l'apparition était inférieure à un millième de seconde. Et enfin, en considérant un moment la question sous son côté artistique, comment concevoir, si la sensation ne présentait pas ce caractère, que le peintre pût songer à représenter le mouvement, le paisible travail du laboureur, la fuite affolée du gibier sous la poursuite ardente des chiens, la chute d'un Phaéton ou d'un Icare?

Donc pour en revenir à l'expérience des deux ombres, si à un certain instant l'une d'entre elles s'évanouit, si la différence entre notre état quand nous regardons le fond et notre état quand nous regardons l'endroit où doit se trouver l'autre ombre cesse d'être perceptible, il n'y a là qu'un cas particulier d'un fait universel.

Mais, objectera-t-on, la sensation ne présente jamais le caractère de continuité au moins apparente que l'on constate dans les phénomènes extérieurs. C'est une erreur. Je dis que l'on peut faire croître la sensation d'une manière continue, ce mot étant accompagné des restrictions énoncées plus haut. Dans mon *Étude psycho-*

physique, j'ai déterminé la forme d'un carton blanc qui, tournant rapidement autour d'un certain point devant un fond noir, produit une image lumineuse dont l'éclat va s'affaiblissant d'une manière insensible du centre vers la circonférence [1]. Si la théorie du seuil était rigoureusement exacte, on devrait voir des zones concentriques de teintes graduées. Voici un ciel bien pur; le soleil, qu'il soit levé ou couché, l'illumine inégalement dans toutes ses parties; l'horizon est nécessairement plus sombre et le zénith plus clair, par suite de l'épaisseur variable de l'atmosphère; et cependant l'œil ne voit que des dégradations insensibles du plus obscur au plus clair. Les peintres d'ailleurs savent très-bien rendre de pareils effets. Bien mieux, le spectre solaire lui-même, avec ses vives oppositions de couleurs, ne présente aucun point d'arrêt, ni aucun passage brusque d'un ton à un autre; et néanmoins on peut le découper en bandes suffisamment étroites pour que la teinte de chacune d'elles soit jugée absolument uniforme.

Le seuil n'a donc aucune importance psychologique.

On comprendrait que l'on pût faire tant d'état du seuil, s'il avait quelque chose de fixe, de certain, d'invariable. Mais, au contraire, rien n'est plus mobile que cet élément. C'est un véritable Protée. S'agit-il de pression, les différentes parties du corps ont un seuil spécial, et pour chacune d'elles il se diversifie suivant les dispositions du moment. S'agit-il de lumière, les différentes couleurs se comportent chacune à sa façon. L'ombre que je ne vois pas maintenant peut devenir visible l'instant d'après. Souvent même, elle le deviendra si elle se meut, et derechef, si elle se fixe, elle s'évanouira. C'est une expérience que tout le monde peut faire en agitant la main devant une lumière. C'est que l'ombre, en se déplaçant, vient se peindre sur des parties fraîches, c'est-à-dire non encore fatiguées de la rétine. Le seuil cesse ainsi d'être le seuil. Aussi il n'est pas de quantité moins apte à être prise pour unité, et c'est pourtant celle que Fechner choisit pour mesurer l'excitation, et la valeur de la sensation en dépendra. Voilà donc une nouvelle raison de rejeter sa formule. D'ailleurs, pourquoi la continuité qui se trouve en elle à partir de l'excitation seuil ne se trouve-t-elle pas en deçà de cette excitation? pourquoi ici ce passage du positif au négatif? Est-ce qu'à toute valeur de l'excitation — introduite dans la formule de mesure — ne répond pas toujours une valeur spéciale de la sensation, en

1. Voici l'équation polaire de la coupe du carton : $\omega = ke^{-mr} - c$, et en spécifiant : $\omega = 695{,}7\ e^{-0{,}017r} - \frac{1}{2}$; ω représente un nombre de degrés, r un nombre de millimètres, et e la base des logarithmes népériens.

dépit des seuils différentiels, pour lesquels il faut inventer une formule à part [1] ?

Je persiste donc à croire que la formule proposée par moi dans mon *Étude psychophysique*, conforme aux faits d'observation et d'expérience aussi bien et même mieux que celle de Fechner, irréprochable sous le rapport mathématique et rationnel, débarrassée du seuil, élément superflu, est de beaucoup préférable, en attendant qu'une meilleure vienne la détrôner.

C'est une meilleure que je crois avoir trouvée dans la suite [2].

1. Ce que Fechner appelle *Unterschiedsmassformel.*

2. Je ne puis m'empêcher, avant de clore cette discussion, d'en faire une application curieuse propre à mettre en pleine lumière combien la formule de Fechner, qui aura la gloire impérissable de servir désormais de point de départ à toute psychophysique future, est cependant, au fond, inconsistante. Dans le n° de mai 1877 de la *Revue philosophique*, M. Paul Janet a publié un article ingénieux intitulé : *Une illusion d'optique interne.* Il y recherche la cause d'un fait psychologique bien connu de tous ceux qui avancent en âge, c'est que les années nous paraissent s'écouler de plus en plus vite à mesure qu'on vieillit. Il essaye de formuler la loi du rapport du temps apparent au temps réel. Selon lui, « la durée apparente d'une certaine portion du temps dans la vie de chaque homme est proportionnelle à la durée totale de cette vie, » ou, plus exactement, est inversement proportionnelle à la durée de la vie précédemment écoulée. « Prenons, par exemple, continue-t-il, une année comme unité. Cette année, pour un enfant de dix ans, représente le dixième de son existence; mais, pour un homme de cinquante ans, cette même année ne sera plus qu'un cinquantième : elle paraîtra donc plus courte dans la proportion de 50 à 10, c'est-à-dire cinq fois plus courte. Un homme de 50 ans vit donc 5 fois plus vite qu'un enfant de 10 ans. » Sans s'en douter peut-être, M. Paul Janet a énoncé la même loi que celle qui, d'après Fechner, règle les rapports de la sensation et de l'excitation. L'effet sensible d'un accroissement d'excitation est inversement proportionnel à l'excitation déjà agissante. Mettons en équation la formule. Représentant par a la durée apparente de la vie et par r sa durée réelle, nous écrirons que l'accroissement de la vie apparente da est d'un côté proportionnel à l'accroissement de la vie réelle dr, mais inversement proportionnel à la vie écoulée ; donc : $da = k \frac{dr}{r}$; de là, par intégration : $a = k \log r + c$. Pour déterminer la constante c, il faut faire une supposition. Il y a sans doute un moment dans la vie où le temps est évalué à sa valeur réelle. Admettons donc que ce soit à partir d'un certain âge pris pour unité, un an par exemple, que l'être vivant est en état d'apprécier le temps qui s'écoule pour lui, et posons qu'à ce moment, pour $r = 1$, on a : $a = 1$. Je note ici en passant que cette mise en équation ne répond pas encore complétement à toutes les exigences du calcul. Mais ce problème, qui n'est pas en soi susceptible d'être renfermé dans une formule absolument rationnelle, n'en est pas moins exactement le même que celui qui est traduit par la formule de Fechner. J'en reviens à la supposition faite. Elle conduit définitivement à la formule : $a = \log er^k$, e étant la base des logarithmes népériens. Il suit de là que si r, la vie écoulée, est inférieur à un an, la vie apparente pourrait être plus grande que la vie réelle — cela dépend de k — et pourra, dans tous les cas, prendre une valeur négative. La seule conclusion à tirer de ce fait, c'est que la formule ne peut recevoir d'application que lorsque le sujet, ainsi que nous l'avons dit, est déjà arrivé à un certain âge, et, sous la réserve de cette restriction, il n'y a pas d'inconvénient à l'adopter. Mais maintenant,

IX. — Une nouvelle théorie de la sensibilité.

La théorie déduite par moi des expériences et des observations connues peut se résumer en trois lois : lois de progression, de dégradation, de tension. Certes, je n'ai pas en elles une foi absolue; mais je dois dire que jusqu'à ce jour ma défiance a diminué plutôt qu'augmenté. Comme Fechner ne me semble pas en avoir saisi parfaitement le jeu, et que, pour le moment, ce sont les seules qui peuvent entrer en concurrence avec les siennes, il me paraît utile d'en faire un nouvel exposé, complétant celui que j'en ai donné ici même et ailleurs [1].

Imaginons une expérience portant sur le sens de la température [2]. Cette expérience est purement idéale, car il y a pour ainsi dire impossibilité absolue de l'exécuter telle qu'elle est ici conçue ; mais elle est de nature à bien faire comprendre la façon dont j'entends le phénomène de la sensation.

Nous supposons que les deux mains soient également sensibles au calorique et que toute douleur soit évitée. Deux vases contiennent de l'eau d'une température égale à celle des mains. En les y plongeant, on n'aura pas de sensation. Élevons doucement la température de l'un des deux vases, il arrivera un moment où l'on s'apercevra d'une différence. Ce sera, par exemple, quand la température du premier vase étant t_0, celle du second est $t_0 + d_0 = t_1$. Nous pourrons écrire $d_0 = m\,t_0$, m étant en général plus petit que 1. Rendons la chaleur des deux vases équivalente à t_0, et attendons que les deux mains y soient habituées au point de ne plus rien éprouver. Puis opérons comme tantôt et augmentons la chaleur de l'un d'eux. On ressentira qu'il y a accroissement quand la différence sera d_1, et l'on aura $t_1 + d_1 = t_2$. Or, par supposition, il se trouve que $d_1 = m\,t_1$;

raisonnons comme Fechner. Admettons que la vie réelle ne commence à être appréciée qu'à partir, par exemple, de l'âge d'un an (c'est le seuil), et posons qu'à cet âge la vie apparente est nulle, c'est-à-dire que, pour $r = 1$, on a $a = 0$, d'où $c = 0$. On obtient ainsi la formule $a = k \log r$. De là ces conséquences bizarres : à moins d'un an, la vie apparente est négative; au moment de la naissance elle est l'infini négatif. Qu'est-ce, demandera-t-on, qu'une vie apparente négative? C'est, devrions-nous répondre, l'évaluation que l'on donne à la vie réelle quand on n'est pas encore tout à fait en état de lui en donner une. Et quant à l'infini négatif, c'est la manière dont un être qui n'est pas encore né juge la vie qui s'est écoulée pour lui. On touche ici du doigt l'impossibilité où l'on serait de trouver une interprétation raisonnable de pareils symboles qui en soi sont inintelligibles. (Voir ce que je dis à cet égard dans ma *Logique algorithmique*, *Rev. philos.*, octobre 1876, p. 347 et 352.)

1. *Rev. phil., loc. cit.*, p. 244 sqq. et p. 253.
2. Voir *Revue scient.*, 15 mai 1875, p. 1089.

et, de même, que $d_2 = m\, t_2$, et ainsi de suite indéfiniment. Si j'exprime ces résultats par le calcul [1], je tombe sur la formule $S = k \log \frac{t}{t_0}$ ou plus généralement $S = k \log \frac{P}{p}$, formule qui coïncide avec l'une de celles de Fechner, qui implique la loi de Fechner, mais qui s'interprète d'une tout autre façon [2]. Elle exprime ce que j'ai appelé *la loi de progression entre la quantité d'excitation et la quantité de sensation correspondante.*

Que nous montre en effet cette expérience? C'est que la sensation provient d'une différence ou d'un contraste, et que les contrastes successifs doivent, pour être sentis égaux, correspondre à des différences réelles de plus en plus fortes. C'est là le fond de la loi de Weber.

Cette expérience s'est faite avec les deux mains et deux vases. Nous pouvons supprimer l'une des mains et l'un des vases; ils n'ont été introduits que pour fournir un point de repère, un point de comparaison en vue de l'évaluation des contrastes qui se font sentir dans l'autre main. Or, on l'a remarqué, le sentiment du contraste va diminuant, parce que la main s'accommode peu à peu au surcroît de

1. Voici comment on peut déduire algébriquement cette formule sans recourir au calcul différentiel et intégral. Posons que la sensation s répond à l'excitation p. Pour que la sensation devienne $s + u$, l'excitation doit devenir $p\,(1 + d)$, d étant, en général, une fraction dont la valeur dépend de u. Or l'expérience prouve que, si la sensation devient $s + 2u$, $s + 3u$... $s + nu$, c'est que, de son côté, l'excitation est égale à $p\,(1 + d)^2$, $p\,(1 + d)^3$... $p\,(1 + d)^n$. Posons (1): $s + nu = S$, et (2): $p\,(1 + d)^n = P$. En remplaçant dans l'équation (2) par n sa valeur tirée de (1), on a entre S et P la relation générale : $P = p\,(1 + d)^{\frac{S - s}{u}}$ d'où l'on tire : $P = p\,(1 + d)^{\frac{S-s}{u}}$; et, en prenant les logarithmes des deux membres : $\log \frac{}{p} = \frac{S - s}{u} \log\,(1 + d)$. Prenons u pour unité de sensation, auquel cas $\frac{S - s}{u}$ est la mesure de la différence des sensations S et s, et posons la constante $\log\,(1 + d) = \frac{1}{k}$, constante dont la valeur dépend de u et doit être déterminée par l'expérience, il vient définitivement : $S - s = k \log \frac{P}{p}$, formule identique avec celle à laquelle Fechner donne le nom de *formule de différence* (*Unterschiedsformel*). Elle donne, en effet, la mesure de la différence de deux sensations, l'unité de sensation étant u. Pour passer à la formule donnant la valeur absolue de la sensation, il faut faire $s = 0$, c'est-à-dire admettre que l'organisme est tout à fait accommodé à l'excitation extérieure p; alors il vient $S = k \log \frac{P}{p}$. Comme on le voit, le dissentiment qui règne entre Fechner et moi porte bien plus sur le mode de déduction et sur l'interprétation des formules que sur leur expression matérielle.

2. Voir *Revue phil.*, *loc. cit.*, p. 246 et 254.

chaleur donné à l'eau du vase, de sorte que la sensation résultant de l'inégalité de température entre la main et cette eau tend à s'annuler à mesure que l'équilibre se rétablit, et devient nulle tout à fait quand la main et l'eau ont la même température. C'est là le fait de la *dégradation* de la sensation, phénomène analogue à la déperdition de calorique subie par un corps chaud dans un milieu plus froid.

Reste la troisième loi. On ne peut pas augmenter indéfiniment la température de l'eau dans laquelle la main se plonge. Il arrive un moment où à la sensation caractérisée de chaud succède le sentiment d'une douleur de plus en plus vive. En réalité, on éprouve déjà un léger malaise quand la température du vase dépasse même d'assez peu la température normale de la peau ; et, au fur et à mesure qu'elle s'écarte davantage de cette température normale, la sensibilité résiste, le jugement est moins facile à faire ; de sorte que la proportionnalité idéale dont nous avons parlé tantôt ne se manifeste pas dans toute sa pureté, et que la différence doit être, en général, de plus en plus forte pour que les effets de contraste continuent à être jugés égaux. Je dis *jugés*, avec intention, parce qu'il arrive un moment où la douleur enlève la faculté du jugement. C'est là ce qu'on peut appeler le phénomène de l'*altération* de la sensation ; et, comme il se révèle surtout quand on soumet la sensibilité à une action excessive qui pourrait aller jusqu'à la détruire, on peut lui donner le nom de phénomène de *tension*, par allusion aux ressorts tendus et exposés à se briser sous un trop grand effort.

Une dernière remarque. Nous avons imaginé que l'on élevait la température du vase et que l'on donnait ainsi à la peau des sensations de chaleur. On pouvait de même supposer un abaissement de température à partir de n'importe quel moment. On aurait, dans ce cas, produit des sensations de froid ; mais l'analyse est la même ; il faut seulement substituer un mot à un autre.

J'ai jusqu'à présent raisonné chaleur ; je vais maintenant parler lumière ; et ici j'aurai pour appui non plus des épreuves difficiles à réaliser, mais, au contraire, une série considérable d'expériences qu'il est très-facile d'organiser et qui sont à un très-haut point concluantes.

Nous l'avons déjà dit, si l'on produit une série de teintes tellement graduées que les contrastes entre deux degrés voisins paraissent sensiblement égaux, et que l'on mesure les éclats effectifs de ces teintes, on trouve qu'ils suivent une progression sensiblement géométrique. Tantôt, il sera parlé des écarts. Faisons seulement ressortir l'analogie complète de ce genre d'expérience avec celle qui a porté

sur le sens de la température. Ici encore les teintes peuvent être graduées dans les deux sens, du sombre au clair ou du clair au sombre; il est à peine besoin de dire que la loi n'en est pas le moins du monde altérée. Voilà donc la progression établie et prouvée pour la lumière. D'ailleurs ce résultat que Fechner a contribué à établir en faisant usage d'autres méthodes, ne peut être sérieusement contesté.

Quant à la loi de la dégradation ou de la tendance à l'annulation de la sensation, elle ne ressort pas et ne peut ressortir de cette expérience. Le contraste entre la chaleur de la peau et celle du vase n'est pas identique à celui qui existe entre deux teintes voisines. Celui-ci n'a d'analogue dans le domaine de la température que le contraste *qui sera toujours senti* entre deux parties voisines d'un même milieu, l'une plus chaude et l'autre plus froide. L'affaiblissement de la sensation de chaleur se produit quand la peau est soumise à l'action permanente d'une même source de calorique. Or le même affaiblissement peut se produire pour l'œil; M. Plateau a montré que la sensation provoquée par une surface lumineuse s'éteint peu à peu par la contemplation. Si l'on tient pendant quelques instants les yeux fixés sur un petit cercle blanc laissé au milieu d'un fond noir, puis qu'on les jette sur une surface tout entière d'un même blanc, on voit se dessiner sur la surface blanche, à son milieu, un petit cercle plus sombre. La sensation parviendrait-elle à s'annuler complétement? C'est ce que nous examinerons dans le chapitre suivant.

Reste la loi de la tension. Ici, elle se vérifie pleinement, et, comme il y a sur ce point entre Fechner et moi quelque dissentiment, on me permettra d'insister davantage.

Que l'on imagine trois anneaux concentriques : l'intérieur est blanc, l'extérieur gris foncé, et l'intermédiaire d'un gris paraissant, sous une lumière donnée, autant éloigné du blanc que du gris foncé. Si l'on augmente la lumière, le gris intermédiaire gagne comparativement plus en éclat que la teinte claire de l'anneau intérieur et, par suite, tend à s'en rapprocher. Au contraire, si l'on diminue la lumière, ce même gris moyen s'assombrit assez rapidement, se rapproche du gris foncé de l'anneau extérieur et s'éloigne du blanc, qui, à son tour, perd relativement moins sous le rapport de la clarté. De sorte que la lumière peut être, d'un côté, assez faible pour que le contraste entre les deux anneaux extérieurs s'évanouisse, et, de l'autre, être assez forte pour que celui des anneaux intérieurs s'efface complétement. C'est ce qui fait que pendant la nuit on distingue seulement du blanc et du noir et non des teintes intermé-

diaires. C'est ce qui occasionne la difficulté de la lecture par un jour trop clair ou trop sombre, parce que alors les caractères ne tranchent plus suffisamment sur le fond du papier. Vue au crépuscule ou bien éclairée directement par un ardent soleil, une colline même fortement accidentée et présentant une série de plans étagés n'offre plus au regard qu'une pente uniforme, et les sinuosités disparaissent.

Essayons de recourir aux chiffres pour faire comprendre la nature de ces résultats. Supposons que, quand la lumière est le plus favorable — nous verrons tantôt ce qu'au juste ces mots veulent dire — les éclats relatifs des trois anneaux soient 16, 32, 64, progression géométrique dont la raison est 2. Quand la lumière sera une fois moindre, ces éclats seront entre eux comme 8, 16, 32. Mais alors le contraste 8/16 sera trop faible eu égard au contraste 16/32. Pour le rendre sensiblement égal, il faudra, par exemple, le remplacer par le contraste 7/16. Diminuons encore la lumière dans la même proportion; nous aurons maintenant des éclats réels qui seront entre eux comme les nombres 3.5, 8, 16. Le contraste 8/16 doit être, nous venons de le voir, remplacé par 7/16; mais cette fois le contraste 3.5/7 est, à son tour, trop faible; il faudra lui substituer un contraste plus fort, par exemple 3/7; et ainsi de suite. De même, si l'on double l'intensité du jour, aux deux contrastes 16, 32, 64 succèdent les suivants : 32, 64, 128; mais l'opposition 64/128 sera trop petite pour l'opposition 32/64, et on devra la remplacer par une opposition telle que 64/144. De même, en continuant à doubler la puissance de l'éclairage, au lieu du contraste 144/288, on devra mettre un contraste se rapprochant de 144/341, et ainsi de suite. En résumé, si l'on construit une série d'anneaux, au nombre de neuf par exemple, contrastant entre eux d'une manière semblable, et si l'on suppose que l'éclat des quatrième, cinquième et sixième anneaux est précisément celui que réclame l'action normale de la sensibilité, au lieu de la progression géométrique suivante : 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, 512, exigée par la loi de progression qui est au fond celle de Fechner, on aura une série analogue à celle-ci : 1, 3, 7, 16, 32, 64, 144, 341, 1024, qui, dans sa physionomie, montre l'action de la loi de la tension. On voit qu'à partir d'un certain point où la raison de la progression est 2, cette même raison va en augmentant dans l'un comme dans l'autre sens.

Il résulte de là que la faculté de juger les contrastes atteint son plus haut degré sous un jour déterminé. La lumière devenant plus vive ou plus faible, l'importance relative des oppositions est modifiée; certaines d'entre elles sont notablement affaiblies et vont même jusqu'à s'évanouir. De plus, dans l'un comme dans l'autre cas, l'œil

est troublé dans sa fonction ; il commence par ressentir de la gêne, et il finit par être blessé. Toutefois l'action délétère de l'obscurité ne se manifeste qu'à la longue. C'est ce qui se voit chez les animaux qui, tels que la taupe ou le protée, se sont habitués à une vie souterraine.

Ce que nous avons dit du sens de la température est également vrai de l'ouïe, du goût, de l'odorat. Seulement, ici comme là, les expériences n'ont pas établi d'une manière suffisante la loi de progression. Non pas que les résultats fournis par celles qui ont pu être faites soient en contradiction avec elle ; ils sont surtout incomplets et peu concluants, tant à cause des difficultés qui entourent la matière que de l'imperfection des méthodes et des moyens auxquels jusqu'aujourd'hui on est forcé de recourir. Mais, quant aux lois de la dégradation et de la tension, elles ont, dans ces divers domaines, pleine vigueur, comme nous le montrerons tantôt brièvement et comme le prouve l'expérience journalière.

Voilà le fait qui met à néant la loi de Fechner entendue dans le sens rigoureux que veut lui donner son illustre inventeur. Je ne veux pas soutenir que mes lois soient définitives, mais elles sont plus rapprochées de la vérité, car elles rendent compte de tous les faits apportés par Fechner à l'appui de la sienne et expliquent encore d'autres observations que celle-ci est impuissante à éclaircir.

Je viens de parler de lumière la plus favorable, d'action normale de la sensibilité ; il est temps que je donne à cet égard les développements nécessaires.

Ce qui est caractéristique dans la conception que j'expose, c'est le rôle attribué à l'équilibre naturel, à l'équilibre statique et à l'équilibre dynamique [1].

L'organe est dans son état d'équilibre naturel quand il est soumis à cette somme particulière d'excitation qui lui permet d'exercer sa fonction avec le moins d'effort possible. L'équilibre statique est un équilibre momentané qui possède, mais à un degré moindre, les propriétés de l'équilibre naturel. Le sens de la température est propre à faire saisir ce que sont ces deux états, et en quoi ils se distinguent. On est, au point de vue de la température, dans un état d'équilibre quand on n'a ni chaud ni froid. Cet équilibre peut être un équilibre d'accommodation momentanée : c'est ainsi que, au bout de quelques instants, on est fait complétement à un bain trop chaud ou trop froid. Mais il peut être aussi un équilibre naturel : c'est ce qui a lieu quand le bain n'est ni trop chaud ni trop froid. On pourrait sup-

1. Voir *Théor. de la sens.*, p. 34 et suiv.

porter indéfiniment une pareille ablution. Il ne faut pas évidemment faire entrer ici en ligne de compte l'action de l'eau, qui, n'étant pas notre élément ordinaire, nous fatiguerait à la longue. Pour compléter ces notions, disons que, quand le bain s'échauffe ou se refroidit, le corps se trouve dans un état spécial d'activité que l'on peut appeler l'équilibre dynamique. Ce terme d'*équilibre* sert encore ici à indiquer que l'état variable du corps répond à chaque instant à l'intensité momentanée de l'action progressive exercée sur lui et en est la traduction fidèle.

Quand l'équilibre — statique ou naturel — est réalisé, le corps est beaucoup plus apte à juger d'une addition ou d'une soustraction de chaleur que s'il est dans un état d'équilibre dynamique, c'est-à-dire en mouvement. C'est ce que tout le monde a pu remarquer. Du moment qu'on est fait à la température de l'eau, un surcroît d'eau chaude ou d'eau froide est vite perçu. Ceux qui prennent des bains de rivière dans des endroits où jaillissent des sources froides le savent bien. Mais cette faculté existe à son plus haut degré aux environs de l'équilibre naturel. Si le bain est très-chaud ou très-froid, on ne juge qu'assez grossièrement des modifications qui surviennent dans sa température ; si, au contraire, il est à peu près ce qu'il doit être, alors notre susceptibilité est singulièrement exaltée, et c'est goutte à goutte que l'on dispense l'eau chaude ou l'eau froide pour lui donner juste la température voulue.

Ces considérations s'appliquent de tout point aux sensations d'un autre ordre. Voici une gravure ; elle contient un nombre considérable de teintes claires et de teintes sombres ; il y a des détails dans les parties ombrées; quelle série de contrastes, forts, faibles, moyens ! Eh bien, ces contrastes, je ne les aperçois bien qu'à une lumière déterminée. Si je la tiens en main dans un appartement obscur, je m'approcherai des fenêtres ; dans la rue, en plein midi, je choisirai le côté de l'ombre. Augmentez ou diminuez la somme de lumière requise pour la vision nette, certains détails s'évanouissent. C'est le fait que Helmholtz signalait à la sagacité de Fechner [1].

Sous l'action de cette clarté moyenne, on peut dire que l'œil est dans son état d'équilibre naturel. C'est ainsi que, pour que la lecture et l'écriture offrent le moins de fatigue, la lampe de travail doit projeter sur le papier une certaine somme de rayons. C'est pourquoi l'on élève ou l'on abaisse la mèche jusqu'à ce qu'on obtienne l'éclairage voulu. Cependant l'équilibre statique peut aussi se réaliser pour l'œil, et l'on parvient à lire et à écrire sans trop de difficulté sous un

1. *Rev. phil.*, *loc. cit.*, p. 244.

jour très-éclatant ou très-sombre. Seulement, surtout dans les premiers moments, on sent l'effort, on éprouve une gêne qui généralement ne tarde pas à disparaître. A cette propriété de l'œil de prendre assez vite une habitude sont dus les effets de la lanterne magique qui ne peut fonctionner que si les spectateurs sont plongés dans une obscurité complète. Et quant aux phénomènes d'équilibre dynamique, chacun de nous les connaît. Ils se présentent chaque fois qu'on passe d'un lieu éclairé à un endroit ténébreux et *vice versâ.* Pendant un temps très-appréciable, l'œil est pour ainsi dire en mouvement et s'efforce de se mettre en état de répondre aux forces lumineuses qui viennent l'exciter.

Les phénomènes qui se rapportent à l'ouïe donnent lieu aux mêmes réflexions. Un violoniste exécute une romance d'un maître; il n'omet aucune nuance; le son tantôt se gonfle, tantôt s'adoucit et se perd. Pour jouir de son chant, je dois être à une certaine distance; de trop loin, je ne saisirai que les notes éclatantes; de trop près, les traits même délicats me perceront l'oreille. Aussi l'artiste ne jouit-il pas lui-même de son instrument. Pendant qu'il y met toute son âme, il ne ressent pas directement l'effet qu'il produit sur ceux qui l'écoutent. Pour en juger, il doit, pour ainsi dire, se dédoubler et se placer par la pensée au milieu de son auditoire. Quelque chose d'analogue se passe encore dans un salon où une voix de théâtre se fait entendre: elle paraît trop forte.

Passons à un autre exemple d'un ordre plus vulgaire, mais tout aussi frappant. Un convive complaisant est occupé à faire une mayonnaise, et il voudrait obtenir les suffrages de ceux qui sont attablés avec lui. Il s'agit, grosse affaire, d'ajouter le sel et le vinaigre. On y va d'abord hardiment; mais peu à peu, à mesure que l'on approche de la perfection, la sensibilité se développe, et un moment se présente où le palais ne réclame plus qu'un grain de sel et un soupçon de vinaigre. Un rien suffit pour qu'un ragoût soit trop ou trop peu salé; mais, si le défaut est poussé trop loin, s'il dépasse une certaine mesure, on cesse de pouvoir juger du degré d'imperfection. On n'établit presque pas de nuances dans l'excès d'acidité ou de salaison, et une sauce qui est insipide ne perdra pas énormément à avoir plus de fadeur. Pour rester dans le même ordre d'idées, sur quoi est fondé l'art du gourmet, si ce n'est sur le soin qu'il met à ménager la délicatesse de ses papilles gustatives? et le talent du vrai maître d'hôtel ne consiste-t-il pas, non uniquement à préparer les mets et à choisir les boissons, mais surtout, comme dit Brillat-Savarin [1],

1. *Physiologie du goût*, médit. III, 49.

« à les présenter dans un ordre tellement calculé que la jouissance qui en résulte aille toujours en augmentant, jusqu'au moment où le plaisir finit et où l'abus commence », c'est-à-dire, en somme, à renouveler sans cesse les « puissances dégustatrices » par d'habiles oppositions ?

Si nous exprimons ces résultats généraux sous une forme précise, nous dirons que la sensibilité pour les contrastes est la plus grande quand les intensités des excitations se renferment dans certaines limites. Du moment qu'elles en sortent, soit au delà, soit en deçà, les mêmes contrastes ne s'obtiennent plus que pour des différences d'excitations de plus en plus considérables. Et, comme on vient de le voir, ce n'est pas là une proposition purement théorique; elle est fondée sur l'observation et l'expérience, et, puis-je ajouter, sur le calcul [1].

Me voilà conduit tout naturellement à parler des sensations *positives* et *négatives*, dans le sens spécial que j'accorde à ces mots et qui ne se retrouve nullement dans Fechner, comme d'ailleurs il l'a compris et reconnu.

Pour moi donc, la sensation résulte d'un contraste, contraste simultané ou successif, je ne veux pas faire de distinction. Je note seulement que certains contrastes en apparence *simultanés* peuvent être en réalité *successifs*. Ainsi le contraste entre deux teintes différentes contiguës est simultané ou successif suivant que l'œil se tient immobile ou voyage de l'une à l'autre. Si le contraste va du plus au moins, j'appelle la sensation *négative ;* je la nomme *positive* dans le cas contraire. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, ces mots n'ont en eux-mêmes aucune signification propre. J'aurais pu tout aussi bien appeler positive, par exemple, la sensation de refroidissement, et négative celle d'échauffement.

Entre la sensation négative et la sensation positive il y a un point neutre. On ne peut passer d'une espèce de sensation à l'espèce contraire sans subir un temps d'arrêt. Ce temps d'arrêt peut être fugitif. Ceci se présente quand le corps est dans un état d'équilibre dynamique. Je me rappelle avoir pris un jour à Magadino un bain dans le lac Majeur, et à chaque brassée, pour ainsi dire, je me sentais transi ou réchauffé alternativement. J'étais à l'embouchure du Tessin, et je rencontrais à chaque instant un courant froid du fleuve qui n'avait pas encore eu le temps de se mélanger intimement aux eaux chaudes du lac. Si l'on regarde une étoffe lignée, le point neutre est là où notre œil franchit le bord d'une rayure. Ces sortes de points neutres

1. *Étude psych.*, théor. III et VI, et notamment p. 68 sqq.

séparent deux sensations qui sont en opposition relative et non absolue. Je suis dans un bain trop chaud, et je le juge tel — ce qui a lieu quand je n'y suis pas encore habitué; — on vient à y ajouter de l'eau froide; bien qu'il soit encore trop chaud, j'éprouverai sur-le-champ une sensation *fugitive* de refroidissement. Si sur un fond clair et avec une vitesse convenable on fait tourner devant vos yeux une roue à rayons noirs, vous aurez alternativement des impressions fugitives d'assombrissement et d'illumination, ou, si j'ose forger un mot, de clarescence. Les vacillations d'une bougie produisent des effets tout semblables. Le cheval de fiacre éprouve une sensation de surcharge quand les voyageurs montent en voiture, d'allégement quand ils en descendent. Le temps d'arrêt dont il est ici question est tout à fait comparable à celui du pendule arrivant au bout de l'arc qu'il décrit.

Dans l'état d'équilibre dynamique, l'opposition entre le négatif et le positif n'a aucun caractère absolu. Les sensations fugitives d'un refroidissement ou d'un échauffement n'impliquent nullement que le sujet ressent effectivement le froid ou le chaud ; celles d'un objet qui s'obscurcit ou qui s'éclaire ne peuvent être confondues avec celles du sombre ou du lumineux; celles qui résultent de la croissance ou de la décroissance dans l'intensité d'un bruit continu sont différentes de celles que font éprouver les bruits forts ou les bruits faibles. Mais, quand le corps est dans l'état d'équilibre statique ou naturel, il n'en est plus ainsi. Les termes de *positif* et de *négatif* prennent une signification absolue. Suis-je accommodé à la température d'un bain, toute augmentation de la température de l'eau me fait avoir chaud, toute diminution me fait avoir froid. Suis-je fait à une lumière donnée, j'éprouve une sensation d'éblouissement dès qu'elle grandit; si elle s'affaiblit, il m'arrive une sensation à laquelle, faute d'un meilleur mot, j'ai donné le nom d'offusquement. Dans un voyage en chemin de fer, je m'habitue plus ou moins au roulement. Si le bruit s'accentue, si deux trains se croisent, l'impression que je reçois, c'est de l'assourdissement. Le convoi se met-il au contraire à ralentir, il se passe en moi un effet de calme et d'apaisement.

Ici, le point neutre correspond au *ni chaud ni froid, ni clair ni obscur, ni bruyant ni sourd*, en un mot, au *ni moins ni plus;* ce point neutre, en d'autres termes, correspond au zéro statique de la sensibilité. Vous pouvez être fait à une température donnée à un tel point qu'elle ne vous procure plus ni chaud ni froid ; vous arrivez à ne plus être distrait par les odeurs, les bruits au milieu desquels vous vivez ; le mineur qui extrait le charbon à la pâle lueur d'une lampe fumeuse, trouve suffisante la clarté qu'elle répand; l'Africain

n'est pas aveuglé par le soleil qui illumine les plaines de sable qu'il traverse, pas plus que l'Esquimau n'est ébloui par les reflets éclatants des neiges qu'il habite.

Sous ce rapport cependant, il reste une dernière distinction à faire. Elle concerne l'équilibre naturel. Quand on est arrivé au zéro statique de la sensation, l'opposition entre les sensations négatives et les sensations positives revêt un caractère tranché. Mais ce caractère ne se maintient que momentanément, le zéro statique lui-même n'ayant rien de permanent. Il n'en est pas de même du zéro naturel vers lequel le corps est toujours attiré et où il se replace de lui-même dès qu'il cesse d'être soumis à toute cause d'écart. C'est ainsi qu'une corde de violon, écartée de sa position normale par un obstacle qui la retient, y revient aussitôt qu'on le supprime. C'est le ressort tendu de la montre qui cherche à se détendre. Par rapport au zéro naturel les mots *chaud* et *froid, clair* et *obscur*, *blanc* et *noir*, *fort* ou *faible* ont un sens précis et absolu, s'il est permis de se servir de ces mots en s'occupant de la sensation. Le zéro naturel correspond au *ni trop ni trop peu.*

Un appartement, pour être convenablement chauffé, ne doit être ni trop chaud ni trop froid ; si l'on ne veut pas se blesser les yeux en travaillant, la lumière ne doit être ni trop vive ni trop blafarde ; la voix de l'orateur a une sonorité favorable quand ses auditeurs ne sont obligés ni de tendre l'oreille ni de se garantir le tympan ; et, pour revenir aux sensations du goût, la salade ne doit être ni trop fade ni trop épicée, et un potage bien assaisonné ne doit inspirer le désir ni d'en ôter ni d'y ajouter un grain de sel.

Je n'ai plus qu'un mot à dire pour terminer ce sujet. Le point de l'équilibre naturel n'est pas le même chez tous les individus ; il ne reste pas non plus invariable dans tout le cours de la vie. En un mot, ce n'est rien d'absolument fixe. L'organisme, suivant les circonstances, peut prendre des habitudes anomales et se créer une autre nature. On peut s'endurcir à toute chose, au chaud et au froid par exemple; on peut aussi devenir frileux, ou particulièrement sensible à un léger excès de température. On peut se créer un palais qui supporte les brûlures des épices et des alcools. Les prisonniers renfermés dans d'obscurs cachots finissent par se faire au défaut de lumière. Le point de leur équilibre naturel descend, et une faible lueur qui leur parvient à travers leur soupirail finit par faire sur eux l'effet d'éblouissement que produirait sur nous le soleil le plus éclatant [1]. Fechner n'a-t-il pas lui-même ingénieusement remarqué

1. *Étud. psych.*, note, p. 32.

que, depuis l'invention des quinquets, du gaz et du pétrole, nous ne concevons plus de lecture possible aux rayons pâles et vacillants d'une lampe ou d'une chandelle, comme naguère c'était l'usage encore? Enfin l'âge affaiblit notre vue ou nous rend durs d'oreille.

Arrêtons-nous un instant sur ce dernier genre d'affection, pour y trouver la confirmation des théories qui précèdent. Si la surdité imparfaite est due, comme je viens de la définir, à un déplacement du point de l'équilibre naturel, les sourds doivent mieux entendre au milieu du bruit. En effet, admettons, pour fixer les idées, que ce soit pour les bruits dont l'intensité se maintient aux environs de 100 que les contrastes soient le plus facilement perçus. Il s'ensuit qu'on saisira, par supposition, une différence d'une unité, et qu'on distinguera d'un bruit égal à 100 les bruits égaux à 99 ou à 101 ; tandis qu'on pourra confondre même les bruits 50 et 49 ou 51, qui pourtant diffèrent aussi d'une unité et dont les contrastes sont, par conséquent, relativement plus forts. De sorte que si, à côté de ces derniers bruits, on en fait entendre un autre égal à 50, ce qui revient à les produire au milieu d'un certain tapage, ils deviendraient distincts. Or percevoir un son quelconque c'est juger qu'il se détache sur d'autres sons concomitants dont l'existence est incontestable et qui proviennent tant de nous que de l'extérieur, mais auxquels nous sommes le plus souvent tellement habitués que nous n'en avons pas conscience. Si l'on songe, en effet, à la multitude des ébranlements qui se font dans la nature et qui se propagent indéfiniment à travers l'air et les autres milieux élastiques, le monde doit être considéré comme un orchestre immense dont la voix puissante nous échappe, parce qu'elle fait, pour ainsi dire, partie de notre être. Les animaux, insectes, poissons, mammifères, qui vivent dans les environs de la chute du Niagara, entendent-ils encore le fracas de la cascade? Donc, ne pas entendre un bruit déterminé, c'est être incapable de le percevoir d'une manière distinctive sur le fond sonore de notre sensibilité.

Si cela est exact et si nous représentons aussi par 100 ou tout autre nombre la valeur de cette sonorité inaperçue, les oppositions que nous avons tantôt caractérisées par les nombres 100 et 99 ou 101, 50 et 49 ou 51, dont les deux premières seules sont, par supposition, percevables, deviennent en fait 200 et 199 ou 201, 150 et 149 ou 151. Or, disons-nous, chez le sourd, le point de l'équilibre naturel n'est plus 100, mais, par exemple, 150. Il arrive dès lors qu'il peut ne pas percevoir les contrastes 200 et 199 ou 201 qui sont trop éloignés de la position de son équilibre naturel, mais que, si l'on ajoute de part et d'autre un bruit égal à 50, ces mêmes contrastes,

égaux maintenant à 150 et 249 ou 251, deviendront sensibles à son oreille. Et de même il pourra se faire qu'il n'entende aucun bruit isolé égal à 10, mais qu'il le remarque sur ce nouveau fond surajouté égal à 50.

Telle est la conséquence rationnelle que je tirais dernièrement de mes lois pendant que j'étais occupé à les faire servir à une théorie nouvelle du daltonisme. Je la soumis immédiatement à l'expérience avec une personne sourde, et l'expérience vérifia pleinement la théorie. Je fis asseoir cette personne à côté d'un piano ; je déterminai au préalable la distance d'où elle entendrait différents sons produits par une sonnette, par deux morceaux de bois choqués l'un contre l'autre, etc. Puis, recherchant ce que devenait cette distance quand on faisait résonner l'instrument, je la trouvai plus courte d'un quart ou d'un tiers. Je m'enquis près de cette personne si elle n'avait jamais rien remarqué au sujet de l'action que le bruit aurait sur sa faculté auditive. Elle m'apprit alors qu'elle entendait beaucoup mieux en voiture ou en chemin de fer. Je pris d'autres observations, et deux autres sourds — les seuls avec qui j'ai été en rapport — confirmèrent cette observation. Je crus d'abord avoir fait une découverte ; mais j'appris bientôt que ce fait avait été signalé déjà en 1680 et qu'il est connu sous le nom de *paracousie de Willis*. Cet auteur raconte qu'un homme de sa connaissance, pour pouvoir s'entretenir avec sa femme, chargeait un domestique de battre du tambour. Fielitz rapporte qu'un fils de cordonnier n'entendait ce qui se disait dans l'atelier de son père que quand celui-ci martelait sur une pierre à côté de lui le cuir de semelle. Le même entendait très-bien dans un moulin en pleine activité, tandis qu'il était sourd, éloigné du bruit [1]. Je ne doute pas que ces cas, présentés comme exceptionnels, ne constituent, au contraire, la grande généralité. Quant à la raison dernière qu'on peut donner de ces particularités et d'autres semblables, telles que le daltonisme, qui se présentent dans d'autres ordres de sensations, je me réserve de la développer à une autre occasion. Il me suffit pour le moment d'avoir fait ce rapprochement, à coup sûr inattendu et d'autant plus significatif que j'y ai été conduit par la théorie.

La mémoire elle-même n'est qu'un déplacement du point de l'équilibre naturel. Elle est fondée sur une habitude, et l'oubli n'est que le retour insensible à un état antérieur. De là cet axiome qu'elle se fortifie par l'exercice, parce qu'il vise à rendre de plus en plus stable le

1. Voir d'autres faits de ce genre rapportés dans la *Symptomatologie* du docteur Spring, Bruxelles, 1870, t. II, p. 235 et suiv.

nouvel état. Cette dernière considération rend aussi raison de ce fait, à première vue étrange, qu'une forte commotion — un coup violent à la tête, par exemple — efface les traces des événements récents et laisse intactes celles des événements anciens, dont le souvenir, à la différence des premiers, a pu nécessairement être plus souvent évoqué avant l'accident.

Voilà l'ensemble du système des lois de la sensation, tel que je l'ai conçu.

X. — Objections de Fechner. — Réponses et conclusions.

Voici maintenant les objections que Fechner adresse à ce système (p. 31 et suiv.) :

Tout d'abord, d'après lui, je place les sensations de température et celles de son et de lumière sous un point de vue tellement général, que j'annihile les différences qu'on doit mettre entre elles. Ainsi il existe un état nul entre le chaud et le froid ; il n'y en a pas entre le noir et le blanc, entre le silence et le bruit. De plus, — et l'objection paraît capitale à Fechner, — la sensation du gris est positive, qu'on ait commencé par contempler soit du blanc soit du noir ; dans ma formule, au contraire, elle changerait, selon lui, de caractère. Sans doute, dit-il, quand on va de 3 à 2 on va du plus au moins, et l'on va du moins au plus quand on part de 1 vers 2 ; mais 2 reste 2 dans l'un comme dans l'autre cas. En outre, la sensation du noir le plus noir est nécessairement pour moi une sensation négative, puisque, en fait de lumière, il n'y a rien en dessous, et pourtant je ne rends pas compte par là de la valeur toujours positive que possède le noir à l'extrémité inférieure de l'échelle des sensations lumineuses quand on passe d'une manière continue du gris au blanc. Enfin, on ne comprendrait pas comment on peut avoir la sensation continue du noir quand on tient les yeux bien fermés dans l'obscurité, ni celle du jour quand on y reste exposé pendant des heures entières.

Je vais maintenant reprendre une à une ces objections. Fechner a bien vu que dans ma bouche les termes *négatif* et *positif* n'ont pas le même sens que pour lui, mais il n'a pas cependant saisi complétement le caractère de ces expressions dans mon système. Ainsi, m'oppose-t-il, le gris est une sensation positive et invariable, qu'on ait d'abord contemplé du blanc ou du noir. Je n'en disconviens pas. Mais voici ce que je dis : étant donnés un gris et un blanc déterminés, j'appelle *positif* le contraste allant du gris au blanc, c'est-à-dire du moins au plus, et j'appelle négatif le contraste allant de ce même

blanc à ce même gris, c'est-à-dire du plus au moins. C'est une simple affaire de mots. C'est ainsi que la même somme de 100 francs figure à l'actif des livres du créancier, au passif des livres du débiteur. En soi, les mots ont quelque chose d'arbitraire, mais l'opposition entre les mots répond cependant à un fait constant. Je nie du reste que le même gris donne toujours la même sensation, car il n'y a pas de sensation sans contraste.

J'ai chez moi une gravure du tableau de Vautier : *un repas après décès*. Dans la chambre mortuaire est dressée la table qu'entourent les parentes et les amies ; la lumière arrive par devant éclairer le côté droit de la scène. Au fond de gauche, dans l'ombre, se trouve un lit qui est vide ; tout contre est assise la veuve éplorée que des intimes essayent de consoler. Il y a en cet endroit des teintes grises tranchant sur des teintes plus foncées ; elles sont choisies pour peindre les chairs et les étoffes blanches. A une certaine distance du tableau, on ne voit que la table couverte de sa nappe éblouissante et les manches éclatantes de quelques femmes. On s'approche, et l'on commence à distinguer la scène de douleur se passant près du lit que le défunt vient de quitter pour toujours. Mais, si l'on fait un pas encore pour regarder de plus près, on apercevra dans le coin de droite une porte ouverte donnant accès dans une autre pièce éclairée par le fond ; on distinguera les hommes debout, buvant un verre de vin, parlant du mort peut-être, mais sans doute aussi du beau temps, de la pluie et de l'état des récoltes. Un jet de vive lumière dessine le profil et les angles de tous ces personnages. Or comment est représenté ce trait éblouissant? par une teinte en soi beaucoup plus noire que celle des teintes claires de gauche. Là pourtant, c'est du soleil ; ici, c'est de l'ombre. Mais aussi le contraste, là-bas, a lieu dans une partie très-obscure de la gravure, ici dans un côté relativement plus clair. Le même gris n'a donc pas toujours la même valeur. C'est sur cette simple observation que sont fondés les effets de lumière que la peinture sait rendre si merveilleusement.

Je ne suis pas bien sûr de comprendre la seconde objection de Fechner qui se rapporte à la sensation du noir. Elle me semble reposer sur la même confusion. Mais elle provient aussi de ce que pour notre savant, comme pour Hering, Pflüger et beaucoup d'autres, le noir est quelque chose, tandis que, dans mon opinion, c'est le résultat du contraste entre le clair et le moins clair. C'est ce que j'ai exposé dans mon article sur la formation de l'idée d'espace [1]. Un

1. Voir *Revue phil.*, août 1877, p. 176.

papier blanc dont une partie est éclairée par un soleil éclatant nous paraît noir dans la partie non éclairée. Le côté illuminé d'un papier noir placé dans les mêmes conditions nous paraît blanc par opposition avec l'autre côté. C'est ce qu'on peut remarquer tous les jours. A ce moment même où j'écris, ma plume projette une ombre d'un noir intense, et pourtant cette ombre est produite par un rayon de soleil bien pâle, soleil d'hiver réfléchi par le verre qui recouvre une petite gravure placée contre la paroi opposée de ma chambre. Cette ombre est bien plus noire que l'encre, assez incolore, il est vrai, des caractères que je trace. On me dira peut-être qu'il existe un noir maximum. Je n'en sais rien; je n'y vois aucun inconvénient. Ce noir maximum est alors celui qui, confronté avec tout autre noir, donne lieu à un contraste positif, de même que le blanc absolu serait celui avec qui tout autre blanc formerait un contraste négatif.

Pour moi d'ailleurs, des raisons scientifiques s'opposent encore à ce que j'accorde à la sensation du noir le même caractère positif qu'à celle du blanc. Cette manière de voir, mise en avant par Gœthe, soutenue par Schopenhauer, en vue d'une théorie originale des couleurs, a été dans les derniers temps défendue avec un grand talent et infiniment de science par Hering. Je ne veux ici qu'en dire un mot. La loi de Fechner à elle seule suffit pour faire rejeter cette conception. Quand sur un fond noir, au moyen d'un carton convenablement découpé qu'on fait tourner autour de son centre, on produit trois teintes grises graduées, les éclats réels en seront en progression à peu près géométrique, par exemple, 10°, 50°, 250°, nombres indiquant la valeur angulaire des arcs de carton. Si la sensation de noir était du même ordre que celle du blanc, je devrais, au moyen de ce même carton peint en noir, en lui imprimant un mouvement de rotation devant un fond blanc, produire aussi des teintes graduées. Or, c'est ce qui n'a pas lieu. La question m'avait déjà préoccupé quand j'ai fait mes expériences sur la lumière, et j'avais taillé dans du velours noir un nombre de figures destinées à me donner des anneaux. Ce fut toujours avec un résultat négatif. Il n'en saurait être autrement sans que la loi de Fechner fût détruite, car, en évaluant à 360° l'éclat du fond blanc, l'éclat effectif des zones produites par les arcs noirs de 10°, 50°, 250°, seraient 350°, 310°, 110°, nombres tout à fait en dehors de la loi de proportion [1].

1. Voici d'une manière élémentaire et générale la preuve de l'impossibilité d'admettre une sensation du noir assimilable à celle du blanc. Soient 1, a, a^2, les valeurs relatives des arcs de carton blanc tournant devant un fond noir, et fournissant trois teintes graduées. Ces valeurs, conformément à la loi de

Reste la dernière objection. Pourquoi ne cesse-t-on pas, après une contemplation d'une certaine durée, soit de voir le jour, soit de voir la nuit? Je crois l'objection plus spécieuse que redoutable. Il n'y a pas de sensation sans contraste; par conséquent, si le jour était d'un éclat constant, et si l'œil, sans paupière et sans iris, conservait la même sensibilité, il ne percevrait plus la clarté. C'est ce que Fechner est disposé à me concéder (p. 114). Cette proposition, l'expérience ne peut la prouver; cependant des faits d'analogie la rendent acceptable. Quand on contemple des panoramas circulaires, on voit l'espace et le vide là où il y a une toile chargée d'une certaine couleur qui représente le ciel et l'horizon fuyant. Le photographe dans sa chambre à réaction ne s'aperçoit pas que les objets ne sont éclairés que par de la lumière jaune; et, en général, quand l'éclairage est coloré, nous savons faire d'une manière inconsciente une abstraction plus ou moins complète de sa couleur. Voilà comment je résous la question spéciale que j'avais tenue en réserve dans le chapitre précédent. Mais, si pour la lumière la proposition est sujette à un certain doute, elle se vérifie pleinement pour la température et les odeurs, et même jusqu'à un certain point pour le bruit. Voici à ce sujet un fait qui m'est personnel [1].

Je fus un jour invité à aller passer une semaine de vacances dans une maison de campagne située à côté d'une chute d'eau assez considérable produite par un barrage artificiel. Le premier jour le bruit m'assourdissait tellement que je ne parvenais qu'avec peine à suivre à table la conversation. Je finis cependant par me faire à ce bruit, et vers le cinquième ou sixième jour, m'étant réveillé pendant la nuit, je ne parvins pas à entendre la chute, même en y prêtant une attention soutenue. Surpris et intrigué, je me levai, et c'est en voyant la rivière continuer à se précipiter que mon oreille vint à percevoir de nouveau le roulement de la cascade.

D'ailleurs, sans sortir de l'expérience journalière, à qui de nous-mêmes, dans le silence des nuits, l'horloge ne fait-elle pas souvent l'effet d'être arrêtée? pourtant le tic-tac du pendule est un bruit

Fechner, sont en progression géométrique. Les arcs noirs qui restent sont donc représentés, en appelant s la circonférence entière, par s-1, s-a, s-a^2. Or ces nombres n'obéissent certes pas à la loi de Fechner. Il est même impossible qu'ils le fassent, car, si l'on veut avoir la proportion : $s-1 : s-a = s-a : s-a^2$, et si l'on cherche la valeur de a qui satisfait à cette équation, on trouve l'unité. Ce qui revient à dire qu'il est impossible de produire des teintes graduées au moyen d'arcs noirs tournant devant un fond blanc, ces arcs étant en progression géométrique. Par conséquent, le noir, au contraire du blanc, n'est pas soumis à la loi de Fechner.

1. Voir *Théor. de la sensib.*, p. 38.

discontinu et devrait être plus facilement remarqué. Mais l'un des plus grands obstacles à ce que la sensation disparaisse, c'est l'état extrêmement variable de la sensibilité. L'organe est chose vivante, et par suite il n'est jamais en repos. Deux états consécutifs ne sont jamais identiques. De plus, il s'étend, en général, sur une surface ou tout au moins occupe un lieu de l'espace, et il ne reste pas immobile. De sorte que, la cause extérieure fût-elle rigoureusement constante et uniformément répandue, il se produirait encore des contrastes résultant des changements survenus dans l'organe qu'un rien ébranle et qui est affecté, non-seulement par ses excitants naturels, mais par toute espèce de cause. Et cette mobilité est entretenue, exaltée même par ce fait que les causes extérieures sont, elles aussi, variables et changeantes. On comprend donc sans peine que le zéro soit difficilement atteint. A peine l'organe est-il en voie de s'accommoder à l'extérieur qu'une cause interne ou externe vient le rejeter au sein de la lutte. Cependant les sens n'ont pas tous un même degré de susceptibilité : celui de la température et surtout celui de la pression (atmosphérique) se mettent assez facilement à l'unisson de l'extérieur, et alors la sensation est nulle [1]. Mais, je le répète, il ne faut pas prendre ce zéro dans le sens que semble lui attribuer Fechner, disant qu'il y a un point nul entre le chaud et le froid, et non entre le noir et le blanc, le silence et le bruit. Ce point nul peut être atteint dans le chaud ou dans le froid dès qu'on s'est accommodé au chaud ou au froid de manière à ne plus le sentir. Il sera atteint pour les bruits forts ou les bruits faibles quand on y sera tellement habitué qu'on ne les entendra plus. Enfin il le serait pour les éclats éblouissants ou les reflets sombres si l'œil pouvait jamais rester assez immobile pour cesser de les apercevoir. Le point nul de Fechner n'existe pas. On a toujours ou chaud ou froid quelque part. On entend toujours quelque chose, ne fussent-ce que les battements du cœur ou les murmures de l'oreille; et l'on voit toujours quelque faible lueur, quand ce ne serait que ce que l'on a appelé la lumière propre de l'œil.

Il me resterait à parler, pour terminer l'examen déjà trop long de l'important ouvrage de Fechner, de sa théorie des couleurs. Mais je réserve ce sujet pour une autre occasion, me proposant de le rattacher à des expériences que j'ai faites récemment sur le daltonisme en collaboration avec mon collègue W. Spring et qui seront l'objet d'un mémoire spécial. On y verra appliqués ces mêmes principes au sens des couleurs, le jaune et le rouge étant par rapport au bleu

1. Voir *Théor.*, p. 36 sqq. et 51 et qq.

et au violet ce que le chaud est par rapport au froid, la vive clarté par rapport aux lueurs blafardes, les bruits étourdissants par rapport aux légers murmures. Je n'ai pas ici à en dire davantage [1].

Un dernier mot. La formule de Fechner le conduit à admettre entre l'âme et l'extérieur une force psychophysique mystérieuse dont les allures sont étranges, puisqu'elle agit ou réagit différemment sur les deux termes entre lesquels elle est placée. La formule que je lui substitue permet de remonter plus directement à la cause de la sensation et de la placer dans le travail exprimant l'action même de l'excitation sur la substance sensible.

J. Delbœuf.

Pendant que les lignes qui précèdent étaient livrées à l'impression, M. Georg Elias Mueller, privat-docent à l'Université de Göttingen, a fait paraître un ouvrage sur le fondement de la psychophysique (*Zur Grundlegung der Psychophysik*, *kritische Beiträge;* Berlin, Grieben, 1878, XVI, et 424 pages in-8°). Je me suis hâté d'en prendre connaissance. Il ne conviendrait pas, après un examen aussi rapide et nécessairement superficiel, de porter sur un ouvrage d'une si haute importance un jugement motivé dans ses détails. Je me contenterai d'en donner un court aperçu. Je puis cependant dire, sans crainte de me tromper, que l'auteur fait preuve du plus grand savoir, d'un sens critique très-développé, et d'une connaissance complète de son sujet. Il procède en outre avec beaucoup d'ordre, de méthode et de clarté. Son livre ne présente à la lecture d'autres difficultés que celles qui sont inhérentes au fond.

Le but du critique est de rechercher jusqu'à quel point la loi psychophysique est fondée en raison et en fait. Il examine en conséquence si l'on peut avoir une confiance absolue dans les méthodes employées; si les expériences sur lesquelles elles s'appuient sont péremptoires et suffisantes ; quelle valeur il faut accorder aux diverses interprétations données de la loi de Weber, et quel est le degré de vraisemblance des corrections ou des modifications diverses qu'on a proposé de lui faire subir. Je vais donner les conclusions de l'auteur sur tous ces points.

Des quatre méthodes aujourd'hui connues, la plus générale et la plus complète est celle des *cas vrais et faux;* mais, dans la manière

1. J'exposerai prochainement dans la *Revue scientifique* les résultats principaux de nos recherches.

dont elle a été généralement pratiquée, elle n'a pas le degré d'exactitude requis par le calcul des probabilités. La plus sûre et la plus exacte est celle des *contrastes;* mais il est douteux qu'elle puisse s'appliquer à d'autres sensations que celles de la vue. La méthode des *plus petites différences* ne peut servir qu'à des constatations préliminaires et provisoires. Quant à celle dite des *erreurs moyennes*, c'est la plus sujette à caution et la plus entourée d'obscurités.

L'auteur résume ensuite les faits comme suit. Dans le domaine de la lumière, il est constant que la sensibilité de l'œil atteint son maximum pour un éclat moyen et qu'elle baisse pour des éclats plus forts ou plus faibles. Pour ce qui est des sensations de poids et de pressions, il est fort douteux qu'elles soient soumises à la loi de Weber. Cependant M. Müller ne trouve pas que les expériences de Hering aient été faites avec le soin et l'exactitude désirables. Enfin il y a peu de chose de concluant à tirer des résultats fournis par l'œil pour la mesure des distances, et par les sens de l'ouïe, du goût et de la température; car M. Müller ne croit pas que les rapports numériques de l'échelle musicale puissent servir d'appui à la loi psychophysique. De sorte que, au total, la loi de Weber n'est valable tout au plus que pour la lumière, le sens musculaire et peut-être l'ouïe, et que, dans tous les ordres de sensations, la sensibilité pour les différences, quand l'excitation va croissant, s'élève jusqu'à un maximum; après quoi elle diminue.

M. Müller discute la notion du seuil et trouve que ce n'est pas un fait au-dessus de toute contestation; que, s'il existe, il peut s'expliquer sans peine en se plaçant au point de vue physiologique, et que, dans tous les cas, on ne peut voir en lui un argument en faveur de la théorie psychophysique. Quoique les raisonnements de l'auteur soient, en général, autres que les miens, je tiens à noter cette singulière coïncidence dans nos sentiments.

Passant ensuite à la signification physiologique que l'on pourrait donner à la loi de Weber, il examine la portée des travaux de Dewar et M'Kendrick (voir *Revue philos.*, *loc. cit.*, p. 262); il en montre les défauts et les erreurs. A cette occasion, il critique les vues de Mach et de Hering sur les effets de la dilatation et de la contraction de la pupille et le jeu des paupières, phénomènes, dit-il, auxquels on accorde un rôle extrêmement varié et excessivement commode quand on est en quête d'explications. Il repousse la théorie psychophysique et métaphysique de Fechner; il n'admet ni ne comprend les sensations négatives (qu'il croit être aussi des sensations inconscientes, p. 368), et il se heurte aussi à la sensation 0, conséquence forcée de la notion quelque peu paradoxale du seuil. Il n'est pas

davantage satisfait de l'interprétation de Bernstein; rejette les lois proposées par MM. Plateau et Brentano, ainsi que la loi de proportionnalité de Hering, qui, dit-il, ne repose sur rien; juge la loi de Langer trop compliquée ; et enfin, passant à ma seconde formule, $S = k \log \frac{P}{p}$, il ne l'admet pas, parce que, si le sens de la température nous fournit un point nul, il n'en est pas de même des autres sens.

Examinant en dernier lieu la téléologie de J. J. Müller et de Hering, il lui dénie toute portée par la même argumentation que j'ai déjà fait valoir.

Disons, pour terminer cette trop brève analyse de ce savant et remarquable travail, que l'auteur n'a eu connaissance du dernier ouvrage de Fechner et, semble-t-il, de mon article publié ici en mars 1877 (cité avec une date fautive à la dernière page), que lorsque l'impression de son ouvrage était déjà assez avancée. Il dit, dans sa préface, que la lecture du nouveau volume de Fechner n'a modifié en rien les opinions qu'il exprime.

J. D.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE INDIENNE

LE SYSTÈME VÉDANTA[1]

II. — Les dogmes. — Le non-être.

§ I. — Le relatif dans les Upanishads.

Nous avons vu dans l'article précédent que, dans les principales et les plus anciennes *Upanishads*, l'univers matériel est considéré comme un des modes de l'être ; c'est l'être relatif, issu et dépendant de l'être absolu.

En général, les auteurs des *Upanishads* ne paraissent pas s'être préoccupés d'expliquer comment l'esprit peut donner naissance à la matière, comment l'infini en durée et en étendue est capable de produire des créatures limitées et périssables, comment l'universalité arrive à engendrer les individualités multiples. Ce sont autant de problèmes qu'ils n'ont pas songé à résoudre, ou qu'ils ont négligés parce qu'ils leur ont paru insolubles. Ils se sont bornés, en conséquence, à rapporter le fait de la création, tel, ou à peu près, qu'il leur était fourni par la mythologie courante, sans essayer d'en donner la raison. Cette façon superficielle d'envisager le grand problème de l'origine des choses sensibles et de leur rapport avec la cause supérieure aux sens dont elles sont supposées procéder limite notre tâche à la reproduction ou à l'analyse des principales théories cosmogoniques qu'on rencontre dans les *Upanishads*.

L'une des plus anciennes et des plus remarquables par certaines analogies qu'elle présente avec le récit de la Genèse se trouve dans la *Brihad-Aranyaka Upanishad*, I, 4, 1-7. Nous allons en rapporter les passages les plus importants :

1. Voir le n° de décembre dernier de la *Revue philosophique*.

« Au commencement l'Atman était cet univers; il avait forme d'homme. Ayant regardé devant lui, il ne vit autre chose que lui-même. Il dit d'abord : « Je suis. » C'est de là que le mot *je* (*aham*) prit naissance. C'est pour cela que maintenant encore, quand on est interpellé, on répond d'abord : « C'est moi (*aham ayam*) »; puis l'on décline son nom propre...

« L'Atman eut peur. C'est pour cela qu'on a peur quand on est seul. Il eut cette pensée : « Puisque nul autre que moi n'existe, de « qui aurais-je peur? » Alors la peur le quitta, car de qui aurait-il eu peur, puisque c'est d'un second (d'autrui) que vient la peur?

« Mais il n'éprouvait pas de plaisir; c'est pour cela qu'on n'éprouve pas de plaisir quand on est seul. Il désira un second. Il était comme un homme et une femme qui se tiendraient embrassés. Il se partagea en deux; c'est de là que naquirent l'époux et l'épouse.

C'était donc comme une moitié ôtée de lui-même..... Ce vide est rempli par la femme. Il s'unit à elle (charnellement), et les hommes naquirent.

« La femme eut cette pensée : « Comment a-t-il pu s'unir à moi « ainsi, après m'avoir engendrée (tirée) de lui-même? Ah ! il faut me « cacher. » Elle devint une vache, et l'autre (le mâle formé de l'autre moitié de l'Atman) un taureau. Il s'unit à elle, et l'espèce bovine prit naissance. Elle devint une jument et l'autre un étalon; elle devint une ânesse et l'autre un âne. Il s'unit à elle et les solipèdes naquirent. Elle devint une chèvre et l'autre un bouc; elle devint une brebis et l'autre un mouton. Il s'unit à elle, et (la race) des chèvres et des moutons prit naissance. C'est ainsi qu'il produisit un couple de tous (les animaux), jusqu'aux fourmis.

....

« Ensuite il se mit à allumer le feu (en faisant tourner le morceau de bois mâle dans le morceau de bois femelle); à l'aide de sa bouche, considérée comme matrice, et de ses mains, il donna naissance au feu. C'est pour cela que l'une et l'autre (la bouche et la matrice) ne sont pas velues à l'intérieur... Puis il a créé de sa semence, qui est le *soma*, tout ce qui est humide. Tel est cet univers : nourriture ou mangeur de nourriture. Le soma est la nourriture ; le feu est le mangeur de la nourriture...

« Cet univers était non manifesté. Il se manifesta alors par le nom et par la forme; (de sorte qu'on dit) : « Cela a tel nom, cela a telle forme. »

Dans la *Chândoyya Upanishad* [1], nous trouvons une autre théorie

1. VI, 2-6.

qui, sans s'attacher davantage au nœud philosophique de la question, tente d'expliquer la genèse des choses matérielles d'une manière plus rationnelle et en quelque sorte scientifique, ou plutôt physique. Cette théorie est exposée sous forme d'une leçon qu'enseigne Uddâlaka Aruneya, brâhmane célèbre des époques légendaires, à son fils Çvetaketu.

« Au commencement, ô mon ami, dit-il, l'être seul, sans second, était cet univers. Quelques-uns disent : « Au commencement le non-être, seul, sans second, était cet univers. » Donc l'être procéderait du non-être.

« Mais comment, ô mon ami, en serait-il ainsi? Comment l'être procéderait-il du non-être? Au contraire, au commencement, l'être unique, sans second, était cet univers.

« L'être eut cette pensée : « Que je sois multiplié, que j'engen« dre. » Il créa la chaleur. La chaleur eut cette pensée : « Que je « sois multipliée, que j'engendre. » Elle créa les eaux. C'est pour cela que, toutes les fois que l'homme a chaud ou sue, les eaux naissent de la chaleur.

« Les eaux eurent cette pensée : « Que nous soyons multipliées, que nous engendrions ». Elles créèrent la nourriture. C'est pour cela que toutes les fois qu'il pleut, la nourriture s'accroît; c'est donc des eaux que la nourriture naît.

« Il est trois sortes d'origine pour les êtres vivants : ils naissent d'œufs, ils naissent tout vivants et ils naissent de germes.

« Cette divinité [1] eut cette pensée :

« Ayant pénétré ces trois divinités (la chaleur, les eaux et la nour« riture), avec le *jîvâtman* [2], que je manifeste le nom et la forme.

« Que je rende chacune d'elles triple. »

« Alors cette divinité ayant pénétré ces trois divinités avec le jîvâtman, manifesta le nom et la forme.

« Puis elle rendit chacune d'elles triple. — Apprends de moi, ô mon ami, comment chacune de ces divinités est devenue triple.

« La couleur rouge du feu vient de la chaleur; la couleur blanche, des eaux ; la couleur noire, de la nourriture. (Ainsi) a disparu (pour toi) l'entité du feu qui ne s'appuie que sur un mot, qui n'est qu'une modification, qu'une appellation ; (tandis que) les trois couleurs sont la réalité.

« La couleur rouge du soleil vient de la chaleur, etc. (même formule que plus haut).

1. D'après Çankara, il s'agit de l'Être, créateur de la chaleur, des eaux et de la nourriture.

2. L'âme universelle unie à la matière.

« La couleur rouge de la lune vient de la chaleur, etc.

« La couleur rouge de l'éclair vient de la chaleur, etc.

« Possédant cette connaissance, les grands chefs de famille, les grands docteurs d'autrefois dirent : « Nul de nous désormais ne « parlera de quelque chose qu'il n'a pas entendu, pas pensé, pas « connu. » Car ces choses, (ces notions relatives à la composition des corps) leur avaient (tout) appris.

« Ils surent que ce qui paraît rouge vient de la chaleur ; ce qui paraît blanc, des eaux ; ce qui paraît noir, de la nourriture.

« Ils surent que ce qui leur était inconnu est composé de l'amalgame de ces divinités. — Apprends de moi, ô mon ami, comment chacune de ces divinités devient triple en entrant dans l'homme.

« La nourriture, une fois mangée, se divise en trois parties. La partie la plus grossière forme les excréments ; la partie moyenne forme la chair ; la partie la plus subtile forme le *manas* (l'organe de la pensée).

« Les eaux, une fois bues, se divisent en trois parties. La partie la plus grossière forme l'urine; la partie moyenne forme le sang; la partie la plus subtile forme le *prâna* (le souffle vital).

« La chaleur, quand elle est absorbée (par le corps), se divise en trois parties. La partie la plus grossière forme les os ; la partie moyenne forme la moelle ; la partie la plus subtile forme la parole.

« Car, ô mon ami, le *manas* est produit par la nourriture, le prâna est produit par les eaux, et la parole est produite par la chaleur...

« Quand le lait est baratté, ô mon ami, les parties subtiles s'élèvent et deviennent le beurre.

« De même, ô mon ami, quand la nourriture est mangée, les parties subtiles s'élèvent et deviennent le *manas*. »

La *Taittirîyâ Upanishad*, II, 1, résume brièvement un système cos mogonique dont le fond diffère peu de celui qui vient d'être exposé :

« L'éther est né de cet Atman ; l'air est né de l'éther ; le feu est né de l'air ; les eaux sont nées du feu ; la terre est née des eaux ; les plantes sont nées de la terre ; la nourriture est née des plantes ; la semence est née de la nourriture ; l'homme est né de la semence ; l'homme est fait du suc de la nourriture [1].

Dans l'*Aitareya Upanishad*, I-III, l'Atman crée d'abord les mondes, qui sont au nombre de quatre : le monde appelé *Ambhas*, qui est au delà du ciel; le monde des *Marîcis* ou de l'atmosphère ; *Mara*, ou la terre, et le monde des Eaux, qui est au-dessous de la terre.

1. Tasmâd vâ etasmâd âtmana âkâca*h* sa*m*bhûta*h* âkâcâd vâyu*h* vâyor agni*h* agner âpa*h* adbhya*h* p*r*thivî p*r*thivyâ oshadhaya*h* oshadhîbhyo'nnam annâd reta*h* retasa*h* purusha*h* sa vâ esha purusho'nnarasamaya*h*.

« L'Atman, ajoute l'*Upanishad*, eut cette pensée : « Puisque ces « mondes (sont créés), il faut maintenant leur créer des gardiens. » Ayant pris de l'eau, il en forma un homme.

« Il échauffa cet homme; quand il fut échauffé, sa bouche se fendit comme un œuf (d'où éclôt un oiseau) ; de sa bouche sortit la parole, et de la parole sortit Agni (le feu personnifié et divinisé ou symbolisé). Les narines se fendirent; de ses narines sortit le *prâna* (le souffle vital), et du prâna sortit Vâyu (l'air). Les yeux se fendirent; de ses yeux sortit la vue, et de la vue sortit le Soleil. Les oreilles se fendirent; de ses oreilles sortit l'ouïe, et de l'ouïe sortirent les Points cardinaux. La peau se fendit; de sa peau sortirent les poils, et des poils sortirent les Plantes et lés Arbres. Son cœur se fendit; de son cœur sortit le *manas* (l'organe de la pensée), et du *manas* sortit la Lune. Son nombril se fendit; de son nombril sortit l'apâna (une sorte d'esprit vital), et de l'apâna sortit la Mort. Son membre viril se fendit; de son membre viril sortit la semence, et de la semence sortirent des Eaux. »

Quand l'Atman eut créé ces divinités, c'est-à-dire Agni, Vâyu, le Soleil, etc., elles tombèrent, dit l'*Upanishad*, dans le grand Océan, dans l'ensemble agité des choses matérielles. Elles eurent faim et soif, et elles dirent à l'Atman : « Crée-nous un réceptacle dans lequel nous aurons notre résidence et où nous mangerons la nourriture [1]. »

« L'Atman leur amena une vache. Les divinités lui dirent : « Cette « vache ne nous suffit pas. » Il leur amena un cheval. Elles lui dirent: « Ce cheval ne nous suffit pas. »

« Il leur amena un homme. Elles lui dirent : « C'est bien; l'homme « est bien. » L'Atman leur dit : « Entrez en lui comme en votre « résidence (ou chacun dans le lieu qui vous convient comme rési- « dence). »

« Agni, devenu la parole, entra dans la bouche (de cet homme) ; Vâyu, devenu le prâna, entra dans ses narines; le Soleil, devenu la vue, entra dans ses yeux; les Points cardinaux, devenus l'ouïe, entrèrent dans ses oreilles; les Plantes et les Arbres, devenus les poils, entrèrent dans sa peau ; la Lune, devenue le *manas*, entra dans son cœur; la Mort, devenue l'apâna, entra dans son nombril; les Eaux, devenues la semence, entrèrent dans son membre viril. »

Mais la faim et la soif tourmentent les divinités devenues les sens et les facultés principales du nouvel homme. L'Atman veut les satisfaire et crée la nourriture.

1. Tâ enam abruvann âyatana*m* na*h* prajânîhi yasmin pratish*t*hitâ annam adâmeti.

« Il échauffa les eaux, dit l'*Aitaraya Upanishad;* des eaux échauffées naquit la matière solide. Cette matière solide qui naquit alors est la nourriture [1]. »

Quand la nourriture est créée, l'homme essaye de la saisir par toutes ses facultés et par tous ses sens l'un après l'autre. Mais c'est seulement par l'*apâna*, ou par l'esprit vital siégeant dans les intestins, qu'il y parvient. Enfin l'Atman se dit que l'homme ne peut se passer de lui. Il faut sa présence pour donner aux sens le moyen d'agir et de remplir leurs fonctions. Il fend le crâne de l'être auquel il vient de donner naissance et pénètre en lui par une ouverture dont la boîte osseuse du crâne porte encore la trace [2].

Ce récit confus, où la légende s'entremêle d'une manière si bizarre aux idées philosophiques et physiologiques qui forment le fond de toutes les *Upanishads*, peut se résumer, comme les précédents, dans les principes suivants :

L'être absolu qui est en même temps immatériel et éternel a donné naissance par le seul effet de sa volonté à l'univers sensible.

L'intelligence humaine et les sens qui lui servent d'intermédiaire et de moyen d'expression, ainsi que la parole et le souffle vital, sont mus par l'être absolu qui entre en relation, grâce à leur concours, avec l'être relatif.

Là se bornent les conceptions principales des auteurs des *Upanishads* sur l'origine des choses et les rapports généraux de l'*Être* avec les *êtres*.

§ II. — Le caractère subjectif des âmes individuelles dans les Brahma-Sûtras.

La fausse attribution. — L'école philosophique, dite védântique, qui prétendit appuyer son système sur l'autorité des *Upanishads*, serra de beaucoup plus près le problème des rapports de l'esprit et de la matière, ou de l'être et du non-être au point de vue des idées indoues, que ne l'avaient fait les penseurs antiques dont nous venons de retracer les théories laissées par eux à l'état d'ébauche. La première difficulté à laquelle ils s'attaquèrent, à ce qu'il semble, fut la solution du problème de la coexistence de l'être, ou de l'âme universelle, et des âmes individuelles. A vrai dire, ce problème était radicalement insoluble, en admettant la réalité de l'existence simultanée de celle-ci et de celle-là, — l'idée d'un être qui est *tout* étant

1. So' po' bhyatapat tâbhyo' bhitaptâbhyo mûrtir ajâyata. Yâ vai sâ mûrtir ajâyatânna*m* vai tat.
2. Sa etam eva sîmâna*m* vidâryaitayâ dvârâ prapadyate.

inconciliable avec celle d'êtres multiples qui sont chacun *quelque chose*. En considérant, comme le faisaient les védântins, l'existence de l'être absolu comme un *a priori* indiscutable, le seul moyen rationnel de s'en tirer était de supposer la non-réalité objective de ces êtres, et c'est l'explication qu'ils finirent par adopter. En un mot, la distinction de sujet et d'objet sur laquelle repose la conscience individuelle, ou le sentiment de la personnalité, résulte, d'après eux, d'une conjecture gratuite et erronée (*adhyâsa* ou *adhyaropa*). Çankara résume cette théorie avec une précision parfaite dans la préface de son commentaire sur les *Brahma-Sûtras*.

« Étant admis, dit-il, qu'il n'y a pas rapport de différence réciproque entre l'objet et le sujet auxquels s'appliquent (respectivement) les idées *tu* et *moi*, idées dont la nature est opposée comme celle des ténèbres et de la lumière, à plus forte raison n'y a-t-il pas rapport de différence réciproque entre les choses qui en dépendent. Il en résulte que c'est par fausse attribution qu'on suppose l'existence de l'objet, auquel s'applique l'idée *tu*, et des choses qui en dépendent à l'égard du (m. a. m. dans) un sujet, qui consiste dans l'intelligence et auquel s'applique l'idée *moi*. Réciproquement, il convient de constater que c'est une erreur d'attribuer l'existence du sujet et des choses qui en dépendent vis-à-vis de l'objet. Malgré cela, on attribue faussement à l'un et à l'autre cette réciprocité de nature et d'attributs, et, mélangeant le vrai et le faux, on en vient à dire, par l'effet de la notion erronée et innée d'un sujet et d'un attribut complètement distincts, quoique en réalité ils ne le soient pas l'un de l'autre : *moi*, *cela*, *cela est à moi*. »

Après avoir indiqué les effets de la fausse attribution, Çankara en relate les différentes définitions suivantes : « La fausse attribution repose sur la mémoire et consiste dans l'imputation de l'apparence (ou de l'idée) d'une chose qu'on a vue précédemment (dans une naissance antérieure) à une chose qui lui est étrangère. D'après d'autres, ajoute-t-il, il y a fausse attribution quand on impute à une chose ce qui appartient à une autre; d'autres disent que la fausse attribution d'une chose à une autre chose est une erreur reposant sur l'idée d'une différence (qui n'existe pas) en cette chose ; d'autres enfin prétendent que la fausse attribution d'une chose à une autre chose est l'idée de la qualité qu'a cette chose d'avoir un attribut qui ne lui convient pas réellement. Quoi qu'il en soit, aucune de ces définitions n'est incompatible avec celle qui consiste à voir dans la fausse attribution l'application à un objet des attributs d'un autre objet. Du reste, l'expérience commune fournit des exemples de la fausse attribution. Ainsi, c'est une fausse attribution de prendre pour

de l'argent une perle qui en a l'aspect ou de croire qu'on voit deux disques de la lune au lieu d'un. »

Un peu plus loin, Çankara prend un exemple plus direct pour rendre compte de la fausse attribution et de ses effets. De même, dit-il, qu'un homme dont les enfants et la femme sont au complet ou incomplets passe lui-même pour être complet ou incomplet, de même on impute faussement à l'âme universelle des attributs qui lui sont étrangers. On lui suppose ainsi des attributs corporels, comme quand on dit : « Je suis gros, je suis maigre, je suis pâle, je suis debout, je marche, je saute » ; ou des attributs sensitifs, comme quand on dit : « Je suis muet, je suis eunuque, je suis sourd, je suis borgne, je suis aveugle » ; ou bien des attributs qui dépendent du sens interne, tels que le fait d'aimer, de penser, de délibérer, de se déterminer, etc. C'est ainsi qu'après avoir faussement attribué l'existence d'un sujet ayant l'idée du moi au sein de l'âme individuelle, témoin de tous ses actes, on impute faussement, par réciprocité, l'existence de cette âme individuelle, témoin de toutes choses, au sein de l'organe interne et des autres facultés. Telle est cette fausse attribution innée, qui n'a point eu de commencement, qui n'aura pas de fin, qui consiste dans une fausse idée des choses, qui donne l'impulsion aux facultés en vertu desquelles on agit et l'on jquit, et dont on constate l'existence chez tout le monde. »

Les différents passages que nous venons de traduire et de rapprocher nous indiquent bien la nature de la cause à laquelle les védântins attribuaient l'apparence illusoire, selon eux, de la division de l'univers en monde interne et externe ou en objet sensible et en sujet pensant, mais ils ne nous éclairent pas sur son origine. Çankara, nous l'avons vu, se borne à dire qu'elle est innée (*naisargika*) et sans commencement (*anâdi*) ni fin (*ananta*), du moins dans ses effets généraux, car elle peut cesser dans des cas particuliers, — l'étude du védânta étant spécialement destinée à y mettre un terme par ceux qui entreprennent cette étude. Ananda Giri, le commentateur de Çankara, touche à cette question, qui nous paraît si capitale, d'une manière peu faite pour satisfaire notre curiosité et pour nous éclairer sur l'explication qu'en donnaient les védântins. Il se contente d'user de l'échappatoire que voici :

« Le *samskâra* (c'est-à-dire l'impression gardée par l'esprit de sentiments éprouvés dans une vie antérieure, au point de vue de la métempsycose) qui procède de conceptions préalables n'est pas la cause (de la fausse attribution), puisqu'elle-même est la cause du *samskâra* qui procède d'une perception antérieure. Donc le *samskâra* procède de la fausse attribution dont il est précédé. »

Pour employer un style moins scolastique, Ananda Giri entend qu'une impression quelconque suppose la préexistence de la distinction du sujet et de l'objet, que par conséquent cette distinction tient le premier rang chronologique dans les différents modes qui constituent l'activité des âmes individuelles, et qu'on peut la dire innée ou sans antécédents (*anâdi*).

Les védântins de la période des Sûtras ne paraissent pas être sortis de ce semblant d'explication sur la cause première de la fausse attribution. C'est un cercle (*samsâra*) entretenu par l'ignorance (*avidyâ*); on n'en sort que par la science, mais son origine est un problème insoluble dans le genre de celui qui consisterait à rechercher qui de l'œuf ou de l'oiseau a précédé l'autre, et dont il n'y a pas par conséquent à se préoccuper autrement que pour le constater dans des termes comme ceux-ci : « Le cercle de la transmigration (*samsâra*) n'a pas eu de commencement, car il ne saurait y avoir de corps sans œuvre, c'est-à-dire sans les bonnes et les mauvaises actions qui déterminent les conditions dans lesquelles on renaît après avoir vécu. Il y a donc entre l'œuvre et le corps un enchaînement sans commencement ni fin, pareil à celui qui existe entre la semence et le bourgeon, et le cercle de la transmigration, qui comprend l'œuvre et le corps, est lui-même sans commencement ni fin [1]. »

Force nous est donc faite de nous en tenir à ces données et de laisser dans l'ombre avec les védântins les causes premières de l'illusion à laquelle les âmes individuelles doivent leur apparence d'existence et leurs vicissitudes au sein de la matière.

Brahma considéré comme créateur. — S'il était impossible de faire remonter à l'âme suprême, qui est par excellence le vrai et l'intelligence, l'origine de la fausse attribution et des conditions spéciales qui en résultent pour l'âme individuelle, l'âme suprême ou Brahma n'en est pas moins, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'auteur et l'ordonnateur de la scène du monde sur laquelle l'âme individuelle abusée subit les nombreuses péripéties qui se terminent pour elle par la délivrance.

Les védântins avaient recours à différentes comparaisons pour rendre compte de l'idée qu'ils avaient du monde matériel et de ses rapports avec Brahma. Brahma, considéré comme cause de l'univers, est semblable, disaient-ils, à une pièce d'étoffe enveloppée ; et le monde, considéré comme effet, est pareil à cette même pièce d'étoffe développée et dont on reconnaît alors l'identité avec la pièce antérieurement enveloppée [2].

1. Çankara. Com. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 1, 36.
2. *Id.*, *ibid.*, II, 1, 19.

Ils se servaient encore de la comparaison suivante pour montrer l'identité de la cause et de l'effet, ou de Brahma et de l'univers. Dans une syncope qui résulte de la suspension du jeu de la respiration, les esprits vitaux ne conservent qu'un de leurs effets, qui est la conservation de la vie proprement dite, tandis que leurs autres effets, comme les différents mouvements du corps, sont momentanément supprimés; mais ces effets reparaissent dès que la respiration a repris son libre cours. Il convient d'en conclure (en se plaçant au point de vue de la théorie qui attribue les mouvements organiques à l'action des esprits vitaux) qu'ils sont, pris séparément, dans la relation d'effets identiques à une cause générale qui réside dans leur ensemble, puisque leurs effets particuliers sont soumis à des intermittences inexplicables si l'on n'admet pas leur union temporaire, qui n'est accompagnée alors que d'un unique effet. Il en est de même de l'ensemble des effets, ou de l'univers, à égard de la cause suprême [1].

Si l'on fait abstraction de Brahma ou de cette cause suprême, tous les effets s'anéantissent, comme s'anéantirait la réalité des différents objets faits de terre, tels que les pots, les cruches, les vases, etc., si l'on faisait abstraction de la terre elle-même dont ils sont formés. Il ne reste que le nom, la chose a disparu [2].

Après avoir exposé cette conception panthéistique, les *Brahma-Sûtras* répondent aux objections qu'elles provoquent chez leurs contradicteurs, et ces réponses contribuent encore à éclairer leurs idées ontologiques.

Pour faire des pots ou de la toile, leur disait-on, les potiers et les tisserands se servent de terre, de bâtons, de roues, de fil, etc., bref de différents matériaux et de différents instruments. Comment Brahma a-t-il pu produire le monde sans matériaux et sans instruments? Çankara répond au nom des védântins que Brahma a produit le monde sans avoir besoin d'auxiliaires, par une transformation (*vikara*) de sa propre nature, semblable à celle que subit le lait pour se changer en petit-lait et l'eau pour former de la glace. C'est en vain, du reste, qu'on prétendrait que c'est sous l'influence de la chaleur que le lait devient petit-lait : la chaleur ne fait qu'accélérer une transformation qui s'effectuerait spontanément, sans elle. Si la nature du lait, en effet, ne comportait pas la faculté de se transformer en petit-lait, la chaleur ne la lui donnerait pas, car l'air et l'éther, par exemple, ont beau être soumis à la chaleur, ils ne se transforment pas en petit-lait pour cela. D'autres exemples viennent encore à l'appui de la thèse védântique. Est-ce que les dieux et les

1. Çankara. Com. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 1, 20.
2. *Id., ibid.*, II, 1, 14.

anciens sages n'ont pas évoqué, par le seul effet de leurs méditations et grâce à l'emploi de leur puissance, des créatures corporelles, des palais, des chars, etc.? Les légendes sacrées en témoignent. Ne voit-on pas aussi que l'araignée tire de son propre corps le fil dont elle fait sa toile [1]?

Dira-t-on, d'autre part, qu'il est inexplicable que Brahma, dont tous les désirs sont accomplis, ait pu créer le monde, car tout être intelligent agit en vue d'un but à atteindre, et Brahma, qui est l'intelligence infinie, ne pouvait en avoir aucun en le créant?

Mais les rois et les ministres qui sont au comble de leurs vœux n'en agissent pas moins en vue de leurs plaisirs; ils s'adonnent aux jeux et aux divertissements sans avoir en perspective aucun but précis. Du reste, et pour passer à un autre ordre d'analogies, les fonctions des organes respiratoires, l'inspiration et l'expiration ne s'exercent-elles pas naturellement, spontanément, et sans qu'il y ait là d'autre but à atteindre que l'acte même de la respiration? C'est ainsi que Brahma lui-même a créé le monde, sans obéir à d'autres mobiles qu'au plaisir qu'il éprouve à accomplir les actes auxquels il se livre et sans nourrir de desseins étrangers à ces actes [2].

Mais, de même que l'existence des âmes individuelles au sein de la création semble, ainsi que nous l'avons vu, indépendante de la volonté de Brahma, les conditions auxquelles elles y sont soumises sont soustraites à sa puissance directe. C'est ce qui permet aux védântins de repousser les reproches d'iniquité et de méchanceté qu'aurait encourus Brahma, d'après leurs contradicteurs, en créant des êtres tout à fait heureux, comme les dieux, d'autres tout à fait malheureux, comme les animaux, et d'autres enfin qui sont à demi heureux et à demi malheureux, comme les hommes, — en un mot, en permettant l'existence du mal. Brahma, répondent-ils, pourrait être accusé d'iniquité et de méchanceté s'il n'avait eu aucune raison pour en agir ainsi. Mais c'est parce que compte est tenu du juste (*dharma*) et de l'injuste (*adharma*), c'est-à-dire de la manière dont les créatures remplissent ou non leurs devoirs, qu'elles se trouvent soumises aux conditions diverses dont on les voit entourées dans le cercle de la transmigration. L'action de Brahma à leur égard ressemble à celle de la pluie à l'égard des plantes, qui en favorise la croissance d'une manière générale, tandis que les caractères génériques qui les distinguent dépendent d'une cause toute spéciale, qui est la semence. Il en est de même pour les créatures : l'impulsion qu'elles subissent généralement est le fait de Brahma; mais le rôle particulier et modi-

1. Çankara. Com. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 1, 24 et 25.
2. *Id.*, *ibid.*, II, 1, 32 et 33.

fiable qui leur est assigné dans l'univers résulte de leurs œuvres particulières, sorte de semence à laquelle elles devront le sort qui les attend dans une existence postérieure[1]. Les adversaires des védântins répliquaient, avec assez de logique, que ce sont des choses que Brahma aurait dû prévoir avant la création ; mais c'est alors qu'on faisait valoir l'argument si défectueux de l'éternité du cercle de la transmigration. Ce cercle n'ayant point eu de commencement, les desseins de Brahma en ce qui concerne la destinée des créatures n'ont pu le devancer, et les effets de l'œuvre ont échappé de tout temps à la puissance du créateur[2].

Certains Sûtras sont spécialement consacrés à constater le rôle créateur de Brahma en ce qui concerne chaque élément en particulier et à indiquer les grands traits de cosmogonie védântique. Ainsi, l'éther est issu de Brahma et ne saurait exister de toute éternité, comme quelques-uns le prétendent. D'abord le texte des *Upanishads* établit positivement le contraire; ensuite tous les objets créés (ou provenant d'une modification), tels que les pots, les cruches, les vases, etc., ou bien tels que les anneaux, les bracelets, les colliers, etc., ou bien encore tels que les aiguilles, les flèches, les épées, etc., ont pour caractère général d'être distincts les uns des autres. Or l'éther, étant distinct de la terre et des autres éléments, fait partie par cela même des choses créées, c'est-à-dire modifiées[3].

L'air est dans le même cas ; c'est une modification directe de Brahma[4].

Ici, l'auteur des *Sûtras* suppose l'objection suivante : l'éther et l'air sont des modifications secondaires issues d'une modification supérieure, qui est Brahma ; Brahma n'est donc pas le principe suprême. La réponse des védântins est celle-ci : Brahma est l'Etre même (*sanmâtram*), et rien ne saurait précéder l'être. Il ne pourrait, du reste, provenir d'une espèce particulière d'êtres, car le général ne saurait provenir du particulier : les pots, par exemple, qui sont l'espèce, proviennent de la terre, qui est le genre ; mais le contraire n'a pas lieu. Enfin Brahma ne peut avoir été produit par le non-être, qui n'a pas d'existence réelle[5].

Le feu, au témoignage des *Upanishads*, tire son origine, non pas directement de Brahma, mais de Brahma déjà modifié sous la forme de l'air[6].

1. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 1, 34.
2. *Id., ibid.*, II, 1, 35.
3. *Id., ibid.*, II, 3, 7.
4. *Id., ibid.*, II, 3, 8.
5. *Id., ibid.*, II, 3, 9.
6. *Id., ibid.*, II, 3, 10.

Les eaux, de leur côté, ont le feu pour principe, et la terre est née des eaux, d'après les mêmes autorités[1].

Quant aux modifications ou aux combinaisons issues des éléments précités, elles ne résultent pas de leur développement spontané et automatique, mais bien de la présence et de l'action de Brahma, l'âme de toutes choses, qui produit chaque modification en dirigeant sa pensée sur elle (*tad abhidhyânât*) et en y prenant résidence sous forme d'âme distincte[2].

Le Sûtra suivant examine incidemment la question de savoir si la dissolution des choses matérielles a lieu dans le même ordre que leur production ou dans un ordre inverse, c'est-à-dire en descendant de la cause à l'effet ou en remontant de l'effet à la cause.

La dissolution de la matière s'effectue dans un ordre inverse de celui dans lequel elle a été produite. D'abord, l'expérience le prouve; les pots, les écuelles, etc., redeviennent (par l'usure) la terre dont on les a faits ; la glace, la grêle, etc., redeviennent (par l'effet de la chaleur) l'eau qui leur avait donné naissance. Il est permis d'induire de ces faits que la terre (en tant qu'élément) redevient, au moment de la dissolution, les eaux dont elle avait été formée lors de sa création, de même que les eaux formées du feu redeviennent le feu, suivant en cela un ordre d'après lequel l'élément moins subtil se transforme en l'élément plus subtil et passe de sa cause immédiate à sa cause médiate, jusqu'à ce que l'ensemble des effets se trouve anéanti dans la cause suprême et infiniment subtile qui est Brahma. Du reste, cette théorie empirique est confirmée par la raison logique suivante : c'est que l'effet ne saurait subsister quand la cause a disparu, ce qui serait le cas si, par exemple, la dissolution des eaux précédait celle de la terre[3].

En ce qui concerne le développement complet du monde matériel et les êtres qui le composent, les *Brahma-Sûtras*, ou plutôt le commentaire de Çankara, s'en réfèrent à la théorie cosmogonique de la *Chânzdogya Upanishad*[4]. C'est ainsi que Çankara[5] s'appuie sur ce texte pour affirmer que les organes intellectuels, tels que la *buddhi*, le *manas* et les sens, sont formés avec les éléments (*bhautika*). Dans un autre passage[6], il affirme que toutes les choses matérielles, avec leurs noms et leurs formes, c'est-à-dire avec leurs deux principaux

1. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 3, 11 et 12.
2. *Id., ibid.*, II, 3, 13.
3. *Id., ibid.*, II, 3, 14.
4. Voir plus haut.
5. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 3, 15.
6. *Id.*, II, 4, 20.

caractères distinctifs, ont été développées, manifestées, modifiées ou créées — tous ces termes s'appliquent également à l'acte par lequel le monde matériel a pris naissance — non pas par l'âme individuelle, mais par Brahma, d'après la méthode et les combinaisons indiquées dans le chapitre de la *Chânzdogya Upanishad* que nous venons de rappeler.

L'âme individuelle et les organes qui en dépendent. — Les âmes individuelles, nous le savons déjà, ne sont pas distinctes objectivement de l'âme universelle ou de Brahma. C'est seulement à un point de vue subjectif et par l'effet de la fausse attribution dont nous avons parlé plus haut que l'univers se divise en choses dont on jouit (*bhogya*), c'est-à-dire les objets des sens, et en sujets jouissants (*bhoktâ*), c'est-à-dire les âmes individuelles. Cette grande division ne comprend en réalité que deux termes, puisque les sujets jouissants, multiples en apparence et si l'on se place à leur point de vue, sont uns en réalité si l'on fait abstraction des limites imaginaires qui les constituent à l'état d'individualités distinctes. Au surplus, ces consciences multiples, qui ne sont autres que la conscience universelle, ne diffèrent pas essentiellement des choses jouies. Les védântins rendaient compte de l'identité primordiale de l'âme universelle, des âmes individuelles et des objets sensibles en comparant Brahma à la mer, qui n'est qu'eau et dans laquelle on remarque pourtant des modifications distinctes, telles que l'écume, les flots, les vagues, les bulles d'air, etc., qui correspondent aux formes matérielles diverses. Mais ces modifications ne diffèrent pas essentiellement de la mer, de même que les formes matérielles ne diffèrent pas essentiellement de Brahma. En réalité, d'une part, rien dans la mer ne diffère de l'eau dont elle est formée, tandis que, de l'autre, rien ne diffère de l'âme universelle, dont le monde entier n'est qu'une modification. Quant aux âmes individuelles, elles ne sont pas une modification de Brahma; mais, en entrant au sein des modifications matérielles, elles ont trouvé leur individualité et leur limitation, comme l'éther (l'élément qui est supposé remplir l'espace) est limité par le pot, par exemple, qui en contient et en limite une certaine partie, sans pour cela avoir subi de modification ni différer de l'éther extérieur [1].

La relation des âmes individuelles à l'âme universelle étant bien établie et bien comprise, nous allons passer à l'examen des particularités qui les distinguent, en les considérant abstraction faite de l'identité essentielle à laquelle cette relation équivaut. Ainsi que nous venons de le voir, les âmes individuelles n'ont pas été

1. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 1, 13.

créées, et l'on ne saurait arguer, disent les védântins, du fait qu'elles sont distinctes pour affirmer qu'elles sont des modifications ou des créations [1], car les âmes individuelles, nous l'avons vu aussi, ne sont pas distinctes. Si elles semblent l'être, cela tient aux organes de l'entendement dont elles sont enveloppées et qui font que Brahma, sous la forme d'âme individuelle, ressemble à l'homme à qui l'amour d'une femme a ôté la possession de soi-même [2]. Les âmes individuelles ne meurent pas plus qu'elles ne naissent. C'est seulement dans un sens métaphorique qu'il peut être question de leur naissance et de leur mort [3]. Étant identiques à Brahma, l'être intelligent par excellence, les âmes individuelles sont elles-mêmes intelligentes. Elles sont des surveillantes que tiennent en cage le corps et les sens [4]. Dira-t-on que, si elles sont intelligentes et constamment intelligentes, les sens sont inutiles? Cette objection prouve simplement qu'on perd de vue que les sens ont une tâche spéciale qui consiste à distinguer les différentes espèces d'objets. Quant à dire que les personnes profondément endormies ne pensent pas et que par conséquent les âmes individuelles ne sont pas constamment intelligentes. c'est oublier que l'absence de pensée résulte alors de l'absence des objets et non pas de l'absence de la faculté de penser. Il en est en pareil cas de cette faculté comme de la lumière qui réside et existe constamment dans l'éther, quoiqu'elle ne se manifeste qu'en présence d'objets qui doivent être éclairés, ou qui sont brillants (*prakâcya*) [5].

Les âmes individuelles ne sont pas des atomes (*anavas*), comme certains le prétendent. D'abord, puisqu'elles sont identiques à Brahma, elles sont comme lui omniprésentes. A un autre point de vue, si les âmes individuelles étaient des atomes, comment expliquer la sensibilité du corps entier? Ce serait une erreur de prétendre que ce fait tient à ce que le sens du toucher règne dans tout le corps, car la douleur qu'on éprouve dans l'endroit seul où l'on s'est piqué avec une épine, par exemple, prouve que toutes les parties du corps ne sont pas solidaires au point de vue du toucher. Il en résulte que c'est l'intelligence qui est distribuée dans le corps entier; or, comme l'intelligence est une des qualités des âmes individuelles, et que la qualité ne saurait se séparer du qualifié, il faut en conclure que les âmes individuelles étant répandues dans le corps entier ne sont pas des atomes [6].

1. Cf. plus haut.
2. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 3, 17.
3. *Id.*, *ibid.*, II, 3, 16.
4. *Id.*, *ibid.*, II, 3, 17.
5. *Id.*, *ibid.*, II, 3, 18.
6. *Id.*, *ibid.*, II, 3, 29.

L'union de l'âme individuelle avec le principal organe de l'entendement et de la personnalité, appelé *buddhi*, est, nous le savons, la condition caractéristique de son existence indépendante ; aussi cette union se maintient-elle à travers toutes les vicissitudes que l'âme individuelle subit dans le cercle de la transmigration, et elle ne cesse qu'au moment où celle-ci rompt par la notion de la vraie science le charme qui l'attachait à la matière, pour se réunir à l'âme universelle. Dans le profond sommeil et quand a lieu la dissolution matérielle qui suit la mort, l'union de l'âme individuelle et de la *buddhi* est, pour ainsi dire, latente, mais elle se manifeste de nouveau au moment du réveil ou de la renaissance [1].

Mais que faut-il entendre précisément par la *buddhi* et le *mana* , et en quoi ces organes intellectuels diffèrent-ils l'un de l'autre? La *buddhi* est avec le sentiment du moi, ou la conscience individuelle (*ahamkâra*), une fonction (*vritti*) du *manas* [2]. Dans leur ensemble, ces fonctions forment l'organe interne (*antahkarana*), qui sert d'attribut spécial aux âmes individuelles. Aussi cet organe est-il appelé indifféremment le *manas*, la *buddhi*, le discernement (*vijnâna*), ou la pensée (*citta*). Parfois, quand on veut l'analyser, on dit que le *manas* a l'examen pour fonction (*samçayâdivrittika*), et la buddhi la détermination (*niçcayâdivrittika*). En tout cas, l'existence de l'organe interne ou du *manas* est indispensable. Sans lui, il y aurait à la fois perception constante et absence de perception, car, d'une part, les objets des sens, qui sont les éléments de la perception, se trouveraient en correspondance directe avec l'âme, et les perceptions lui afflueraient constamment, tandis que, d'un autre côté, les perceptions transmises par chaque sens arriveraient toutes à la fois et s'annihileraient les unes les autres sans donner aucun résultat. Pour que ces conséquences n'aient pas lieu, il faudrait supposer que les facultés de l'âme ou des sens pussent être intermittentes ; mais c'est inadmissible pour l'âme, qui, comme nous l'avons vu, ne saurait subir de modifications, et cela l'est également pour les sens, dont l'action capricieuse ne s'expliquerait pas. Il en résulte que c'est le *manas* ou l'organe interne qui perçoit ou qui ne perçoit pas, selon qu'il s'applique ou non à recevoir les perceptions [3].

Néanmoins, ce sont les âmes elles-mêmes qui portent en elles le principe de l'action; elles sont agents (*kartâ*) [4]. On objecte, il est vrai, que l'activité vient de la *buddhi* et non de l'âme, parce que

1. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 3, 30 et 31.
2. *Id.*, *ibid.*, II, 4, 6.
3. *Id.*, *ibid.*, II, 3, 32.
4. *Id.*, *ibid.*, II, 3, 33.

celle-ci, jouissant du libre arbitre (*svatantriya*), ne ferait que ce qui lui est agréable et utile si elle était le point de départ de l'action, tandis que l'expérience prouve qu'il n'en est pas ainsi. Mais l'âme procède à l'égard des actes comme en ce qui concerne les perceptions; c'est sans contrainte (*aniyamena*) qu'elle recueille les perceptions agréables ou désagréables, et c'est sans contrainte qu'elle accomplit les actes qui lui plaisent ou qui lui déplaisent. Et si l'on prétend que cette analogie va contre son but, parce que l'âme n'est pas libre dans le fait de la perception, attendu qu'elle dépend en cela des sens, il convient de répondre que les sens n'ont d'autre tâche que celle de déterminer la nature des objets, mais que la perception même est uniquement le fait de l'âme qui l'accomplit au moyen de l'intelligence dont elle est douée. Du reste, l'âme, dans ses actes, n'est pas absolument libre, parce qu'elle a à tenir compte des différentes conditions de lieu et de temps. Enfin l'âme individuelle aurait-elle à compter avec ses auxiliaires pour l'accomplissement de ses actes, que son activité et la liberté de son choix entre les actes agréables ou désagréables n'en seraient point entravées, car, bien qu'un cuisinier se serve de combustible, d'eau, etc., il n'en est pas moins vrai que c'est lui qui fait la cuisine [1].

Les védântins ajoutaient encore qu'en considérant la *buddhi* comme l'agent, on ne pourrait plus voir en elle un organe, car tout agent nécessite un organe pour l'exécution de ses desseins, et la *buddhi* ne saurait être l'un et l'autre en même temps [2].

L'activité dont sont douées les âmes individuelles ne tient pourtant pas essentiellement à leur nature; autrement, elles ne pourraient pas plus s'en séparer que le feu ne se sépare de la chaleur, et elles n'obtiendraient jamais le souverain bien, qui consiste précisément pour elles à cesser d'être actives, car c'est de l'action que dérivent toutes les vicissitudes qu'elles éprouvent dans le cercle de la transmigration. Pour être délivrées, c'est-à-dire pour avoir la conscience de leur identité avec Brahma en perdant celle de leur personnalité, elles doivent être définitivement purifiées, éclairées et détachées, ce qui ne saurait avoir lieu si on les supposait essentiellement actives. Les âmes individuelles ne doivent donc leur activité qu'à la fausse attribution et à leur union avec les organes (*upâdhi*). Au point de vue de l'activité qu'elles possèdent, elles peuvent être comparées à des charpentiers qui exécutent leurs travaux au moyen d'instruments, comme des haches, etc. Les organes, tels que le *manas*, etc.,

1. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 3, 33.
2. *Ib.*, *ibid.*, II, 3, 38.

sont les instruments qui servent aux œuvres des âmes individuelles, et ces instruments, elles les emploient ou les rejettent à leur gré [1].

Nous avons déjà vu que les âmes individuelles sont libres, du moins eu égard aux organes; elles ne le sont pourtant que d'une manière très-relative, et les védântins se sont mis l'esprit à la torture, comme devaient le faire à leur tour les théologiens de l'Occident pour essayer de résoudre un problème à peu près analogue, afin de tâcher d'expliquer comment cette liberté est compatible avec la toute-puissance, ou pour mieux dire l'universalité absolue de Brahma. C'est, disent-ils, Brahma qui donne l'impulsion (*kârayati*) aux efforts que font les âmes individuelles vers le bien ou le mal, en tenant compte de ces efforts. Si les âmes individuelles n'agissent pas d'une manière uniforme dans ces efforts et qu'elles en recueillent des fruits différents, c'est que Brahma ne les influence que comme la pluie influence la croissance des plantes, dont les semences diverses n'ont rien de commun, bien que la cause qui les fertilise — à savoir la pluie — leur soit commune [2]. Sans la pluie, les plantes n'auraient pas cette diversité qu'on remarque dans leurs sucs nourriciers, dans leurs fleurs, dans leurs feuilles, dans leurs fruits, etc.; mais elles ne l'auraient pas non plus sans les semences. De même, Brahma a dispensé le bien et le mal, en ayant égard aux efforts particuliers des âmes individuelles, efforts qu'on peut comparer aux semences, si l'on compare l'action directe de Brahma sur les âmes à celle de la pluie sur les plantes. Si l'on objecte qu'il y a contradiction à admettre à la fois que Brahma puisse avoir égard aux efforts des âmes individuelles et que l'activité de ces âmes n'est pas libre, les védântins répondent que, bien que l'activité des âmes individuelles ne soit pas indépendante, elles agissent pourtant, et Brahma donne l'impulsion à leur faculté d'agir, mais il ne donne cette impulsion à l'activité d'une âme quelconque qu'après avoir tenu compte de l'effort de cette âme; il ne provoque, en un mot, un nouvel effort qu'en ayant en vue l'effort qui précède, et cela parce que le cercle de la transmigration n'ayant point eu de commencement, Brahma s'est toujours trouvé en présence d'un acte précédent, d'un fait accompli, avec lequel il a dû compter. D'ailleurs, s'il en était autrement, à quoi serviraient les prescriptions et les interdictions des livres sacrés? Si les âmes individuelles étaient absolument dépendantes de Brahma et que celui-ci agît sans avoir égard à rien, il deviendrait la source

1. Çaṅkara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 3, 40.
2. Cf plus haut.

directe du bien et du mal; les Védas manqueraient d'utilité, et la main de l'homme elle-même serait un membre superflu [1].

Dira-t-on que si les âmes individuelles sont des parcelles de Brahma, si elles se trouvent, en ce qui le concerne, dans la relation des étincelles avec le feu dont elles jaillissent, les prescriptions et les interdictions des Védas ne serviraient à rien? Demandera-t-on comment il se fait que Brahma n'agisse pas directement sur les âmes individuelles, sans avoir besoin de recourir à des intermédiaires? Les vêdântins répondent que la nécessité des Védas tient au sentiment de la personnalité qui résulte pour les âmes individuelles de leur union avec le corps, laquelle résulte elle-même de l'ignorance. Cette ignorance dérobe aux âmes la notion de la différence qui les distingue de leurs attributs, tels que le corps et les sens, et leur donne par exemple l'illusion de la douleur quand le corps est brûlé ou coupé, douleur qu'on peut comparer à celle qu'on ressent pour les peines d'un fils ou d'un ami et qui viennent de ce qu'on se place à leur point de vue et qu'on se met imaginairement à leur place [2]. L'ignorance primordiale et le sentiment de la personnalité créent les distinctions qui existent entre les créatures; celles-ci ont un but à atteindre qu'elles ignorent, et de là la nécessité des préceptes indiqués qui leur enseignent ce qu'elles doivent faire et éviter pour l'atteindre [3].

Si l'on objectait encore que toutes les âmes individuelles étant essentiellement identiques et dépendant d'un même maître, leurs œuvres et le fruit de ces œuvres devraient se confondre et être le même pour toutes, il convient de répondre que, si les âmes qui agissent et qui jouissent sont essentiellement unes, les corps auxquels elles sont jointes ne le sont pas. En d'autres termes, les attributs matériels des âmes individuelles ne constituent pas un genre, et dans leur union avec ces attributs les âmes elles-mêmes ne sauraient former un genre. Il s'ensuit que leurs œuvres et le fruit de ces œuvres ne peuvent pas leur être commun [4].

Nous terminerons, comme les *Brahma-Sûtras* eux-mêmes, cet exposé des conditions d'existence des âmes individuelles, par la description des organes dont elles sont munies. Ces organes portent le nom générique de *prânas*. Les *prânas* sont, au même titre que le reste de la création, des modifications de Brahma [5]. Il y a onze *prânas*, qui sont : les cinq organes de perception, ou les subdivi-

1. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 3, 42.
2. *Id.*, *ibid.*, II, 3, 46.
3. *Id.*, *ibid.*, II, 3, 48.
4. *Id.*, *ibid.*, II, 3, 49.
5. *Id.*, *ibid.*, II, 4, 1-4.

sions de la *buddhi* (*buddhibhedâs*) (correspondant à l'âme considérée comme jouissante), à savoir : l'ouïe, le toucher, la vue, le goût et l'odorat; les cinq organes d'action (correspondant à l'âme considérée comme active), c'est-à-dire : la parole, la faculté de prendre, celle de marcher, celle de rejeter les excréments, et celle d'émettre la semence; le *manas*, qui se subdivise, comme nous l'avons déjà vu, en *manas*, *buddhi* et *ahamkâra*, est le onzième *prâna* [1].

Les organes que nous venons d'énumérer sont ténus, c'est-à-dire subtils (*sûkshma*), et limités (*parichinna*); ce ne sont pourtant pas des atomes; autrement leurs effets ne pénétreraient pas le corps entier [2]. Ils ne sont pas matériels (*sthula*), parce que, dans ce cas, les personnes qui se trouvent auprès d'un mourant les verraient s'échapper du corps [3].

Indépendamment des organes de jouissance et d'action qui sont rangés sous la dénomination générale de *prânas*, il y a le *prâna* proprement dit ou le *prâna* principal, qui diffère complétement des autres. Il correspond tout à la fois aux fonctions respiratoires et aux esprits vitaux des anciens physiologistes. D'après les védântins, ses principaux caractères distinctifs sont de veiller pendant que tous les autres organes sont endormis et de n'être jamais pénétré (*âpta*) par la mort. C'est lui qui soutient le corps, qui reste debout ou vivant tant qu'il réside en lui et qui tombe dès qu'il l'abandonne [4].

Le prâna principal est, lui aussi, une modification de Brahma [5].

De même que les sens sont comme les sujets de l'âme individuelle à laquelle ils prêtent leur concours pour qu'elle jouisse et agisse, le prâna est comme son ministre; il est au service de l'âme, pour tout ce qui la concerne, et, par conséquent, il n'est pas libre. Du reste, le prâna ne pourrait être libre qu'à la condition d'être intelligent, mais il ne l'est pas davantage que les sens eux-mêmes [6].

Le *prâna* a cinq fonctions, à savoir : l'expiration (*prâna*); l'inspiration (*apâna*); celle qui est appelée *vyâna* et qui sert de trait d'union aux deux premières, ou qui s'exerce entre elles : le *vyâna* est fort (*vîryavat*), et il est la cause de l'œuvre (*karmahetu*); celle qui est appelée *udâna* et qui s'exerce de bas en haut : c'est avec

1. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 4, 6.
2. C'est ainsi du moins que j'entends le passage suivant : *na paramânutulyatvam krtsnadehavyâpikâryânupapattiprasangât*. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 4, 7.
3. Çankara, *ibid.*
4. *Id.*, *ibid.*, II, 4, 17 et 18.
5. *Id.*, *ibid.*, II, 4, 8.
6. *Id.*, *ibid.*, II, 4, 10.

son aide que l'âme quitte le corps; enfin celle qui est appelée *samâna* et qui consiste à distribuer également entre tous les membres les sucs nourriciers [1]. De même que les sens, le *prâna* est subtil et limité, sans être un atome. Il n'est pas un atome, puisque ses fonctions s'exercent dans le corps entier; il est subtil, puisqu'on ne l'aperçoit pas quand il quitte le corps [2].

Comme le védântisme prétendait se rattacher étroitement à la vieille religion védique et qu'il admettait l'existence des anciens dieux, déchus à la vérité du rang suprême pour devenir des créatures d'ordre supérieur faisant partie du cercle de la transmigration, on leur fit une certaine place dans la physiologie que nous venons d'esquisser. Ils président aux fonctions des organes de perception et d'action. On objectait, à la vérité, que les organes, ayant leur énergie propre (*çakti*), n'avaient pas besoin de la direction des dieux, mais les védântins répondaient par la comparaison suivante, qui n'est au fond qu'un jeu de mots : les chars aussi ont des *çaktis*, et pourtant ils sont dirigés par des bœufs [3]. On objectait encore que si les dieux présidaient aux sens, c'étaient eux et non pas l'âme individuelle qui en avait la *jouissance*. La réponse est que les dieux, présidant chacun à un sens distinct, ne sauraient jouir des sensations en général. Il n'y a que l'âme individuelle, qui est seule dans le corps, qui puisse réunir les perceptions et en profiter. Elle seule, du reste, éprouve le bien et le mal et fait provision de bonnes œuvres ou de péchés. Quant aux dieux, qui ont leur résidence spéciale au séjour de la puissance suprême, ce n'est pas dans ce corps imparfait qu'ils viennent chercher les jouissances [4].

Ici se termine notre résumé de la théorie des *Brahma-Sûtras* sur la création et sur la nature et les fonctions des choses créées, et principalement celles des âmes individuelles. Nous allons résumer à leur tour les indications fournies par le *Vedânta-Sâra* sur les mêmes sujets.

Paul Regnaud.

(*A suivre.*)

1. Çankara. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, II, 4, 12.
2. *Id.*, *ibid.*, II, 4, 13.
3. *Id.*, *ibid.*, II, 4, 14.
4. *Id.*, *ibid.*, II, 4, 15 et 16.

VARIÉTÉS

UN THÉOLOGIEN PHILOSOPHE

DAVID FRÉDÉRIC STRAUSS[1]

David Friedrich Strauss; Gesammelte Schriften, t. I, Bonn, E. Strauss, 1876. — *D. F. Strauss in seinem Leben und Schriften geschildert*, von E. Zeller, Bonn, 1874. — *Philosophie und Naturwissenchaft zur Erinnerung an D. F. Strauss*, von C. F. Reuschle, Bonn, 1874.

La vie d'un auteur est le commentaire et souvent la clef de son œuvre. Ceci s'applique surtout aux esprits plus fins que forts, qui, saisissant toujours le côté intéressant des doctrines, n'ont pas assez raisonné leurs premiers enthousiasmes et ont eu peine à trouver leur assiette définitive. Strauss paraît être du nombre de ces esprits; qui ne connaît pas l'histoire du développement de ses idées pourrait prendre ses tâtonnements pour des contradictions. L'unité d'une pensée qui commence par le mysticisme, se continue par l'hégélianisme et aboutit à la « philosophie de l'univers », échappe au premier examen; les lumières de la biographie sont ici plus qu'utiles, elles sont indispensables.

I. — David-Frédéric Strauss naquit à Ludwigsburg, dans le royaume de Wurtemberg, le 27 janvier 1808. Son caractère doux et un peu timide, la délicatesse de son tempérament le désignaient naturellement à l'état ecclésiastique. Ses parents, protestants fervents, le placèrent à l'âge de treize ans au séminaire évangélique de Blaubeuren. Cette institution, qui datait du XVIe siècle, était une sorte de pépinière où se recrutaient les étudiants en théologie de l'Université de Tubingue. Après quatre années d'études préliminaires, Strauss entra dans cette Université; il devait y étudier la philosophie avant d'aborder la théologie. Malheureusement, l'enseignement philoso-

1. Le premier volume des *Œuvres réunies* de Strauss comprend ses intéressants mémoires littéraires (Litterarische Denkwürdigkeiten), jusqu'à présent inédits, et quelques opuscules de moindre importance La biographie de M. Zeller, œuvre consciencieuse d'un ami intime de Strauss, nous a été d'un grand usage; quant au travail de M. Reuschle, il ne touche réellement à notre sujet que dans les premières et les dernières pages.

phique de Tubingue ne brillait pas par son originalité. Strauss s'en dégoûta bientôt ; livré à ses propres ressources, il tâcha de suppléer par ses lectures à l'insuffisance de l'enseignement officiel. Ces premières études personnelles manquèrent de direction, comme Strauss nous l'apprend lui-même (*Gesammelte Schriften*, tome I, page 125). Il paraît s'être d'abord attaché à Kant ; mais la prudente et sévère méthode de la *Critique* ne disait rien à sa sensibilité. Il quitta « ces steppes » pour les « campagnes plus plantureuses » de la *Philosophie de la nature* de Schelling, ensuite pour les forêts mystérieuses du vieux Jacob Bœhme. Au sortir d'une adolescence presque claustrale, la séve exubérante du jeune homme cherchait un écoulement ; étranger aux distractions frivoles de son âge, le mysticisme et la poésie firent tous les frais de son « romantisme ».

Strauss croyait très-fermement aux visions de Jacob Bœhme, « avec plus de ferveur, dit-il, qu'à l'Écriture même. » Mais la lecture d'ouvrages mystiques n'offrait qu'une pâture insuffisante à son avidité de néophyte ; la réalité vivante avait plus de charme. Il la connut. Justinus Kerner, le médecin visionnaire de Weinsberg, dont il avait lu et relu l'*Histoire de deux somnambules*, le mit en rapport avec une somnambule émérite, célèbre plus tard sous le nom de « la voyante de Prevorst ». Strauss eut tout lieu de se féliciter de cette accointance ; il nous a laissé, dans son étude sur J. Kerner (*Ges. Schr.*, I, p. 119-175), un vif et pittoresque récit de sa première entrevue *magnétique* avec la voyante, qui fit sur lui une profonde impression. Elle donna de chaleureux éloges à sa foi et lui garantit qu'il ne la perdrait jamais : prophétie imprudente et dont Strauss s'égaya plus tard aux dépens de son ami Kerner.

Le *sommeil mystique* de Strauss, si l'on peut ainsi parler, fut de courte durée ; mais cette phase de son développement intellectuel a son importance et ne pouvait être passée sous silence. « Souvent, comme le dit M. Zeller, pour les individus comme pour les époques, le mysticisme sert de transition entre la foi naïve du premier âge et la critique personnelle des vérités de tradition. » Encore sept ans, et l'adepte de Bœhme écrira la *Vie de Jésus*.

La transformation des idées de Strauss fut surtout l'œuvre de deux grands esprits, Hégel et Schleiermacher; il faut y ajouter l'influence de Baur, qui devint professeur à Tubingue peu après l'arrivée de Strauss dans cette ville. Dans les écrits de Schleiermacher, Strauss apprit la critique de détail avec ses sévérités et ses hardiesses ; à l'auteur de la *Phénoménologie*, il emprunta ses vues majestueuses sur la puissance des idées et leur évolution dans le domaine de l'histoire. Toute l'originalité de Strauss est dans l'heureux mélange de ces

deux esprits. Les effets de ses nouvelles lectures furent prompts et décisifs. « Presque sans m'en douter, dit-il, je me trouvai transporté sur un terrain intellectuel tout nouveau, du haut duquel le miraculeux pays de la clairvoyance, de la magie et de la sympathie devait me paraître comme renversé sens dessus dessous. » Un article de journal sur un ouvrage de Kerner (1830) fut, en même temps que le coup d'essai de Strauss dans la littérature, l'irrécusable témoignage de sa métamorphose.

Cependant Strauss venait de terminer ses études par un brillant examen de doctorat. Après la préparation théorique, il lui restait à faire l'apprentissage pratique de son ministère. Nous le voyons d'abord vicaire à Kleiningersheim (1830), puis professeur de latin, d'histoire et d'hébreu au séminaire de Maulbronn (1831). Il se rend ensuite à Berlin pour lier connaissance, autrement que par la lecture de leurs ouvrages, avec ses deux philosophes favoris. Il faisait une visite à Schleiermacher lorsqu'on lui apprit la mort de Hégel, soudainement enlevé par le choléra. Il s'écria : « Mais c'était pour le voir que j'étais venu ici ! » Il paraît que Schleiermacher fronça un peu le sourcil. En tout cas, l'assiduité avec laquelle Strauss suivit ses cours dut lui faire oublier cette étourderie juvénile. Le séjour de six mois que fit Strauss à Berlin lui fut très-profitable. Bien que Hégel fût mort, il s'initia plus profondément à sa doctrine par la fréquentation de quelques-uns de ses meilleurs disciples, entre autres Vatke. De plus, l'enseignement de Schleiermacher contribua singulièrement à enrichir les connaissances et à élargir les vues du jeune théologien. C'est le propre des esprits d'élite de ne pas perdre leur originalité au contact de celle d'autrui ; loin de se laisser absorber, elle s'exalte par la comparaison et se pose en s'opposant.

Strauss retourna à Tubingue avec le grade de répétiteur (*Repetent*). Il y professa la philosophie, et, pendant la courte durée de son enseignement, il releva le niveau des études philosophiques, jusqu'alors négligées dans cette Université. Il avait adopté les doctrines hégéliennes avec autant d'ardeur que naguère les rêveries du mysticisme; il sut leur prêter un nouvel éclat par son rare talent d'exposition. Cependant il n'avait pas reçu en don l'éloquence, pareil en cela à la plupart de ses compatriotes de la Souabe; comme tous les professeurs allemands de cette époque, il lisait son cours.

Une leçon de Schleiermacher sur la vie de Jésus avait inspiré au jeune docteur l'idée de traiter à son tour ce magnifique sujet, en appliquant largement le système de Hegel à l'interprétation des récits évangéliques. Pour n'être pas distrait dans l'élaboration de son grand ouvrage, Strauss demanda un congé et se mit à l'œuvre avec

une activité surprenante. Dix-huit mois lui suffirent pour l'achèvement de ses deux gros volumes, qui parurent en 1835 sous le titre de *la Vie de Jésus traitée au point de vue critique.*

Deux opinions régnaient à cette époque parmi les théologiens allemands touchant l'explication des textes sacrés. L'école orthodoxe ou supra-naturaliste acceptait comme véridiques tous les récits de la Bible et des Évangiles, sans en excepter les miracles, dont elle reconnaissait ainsi la possibilité. L'école rationaliste, au contraire, s'efforçait de ramener les faits prétendus miraculeux aux proportions de simples phénomènes naturels, ne laissant ainsi subsister le prodige que dans l'esprit de témoins ignorants ou prévenus. Il ne faut pas confondre ce rationalisme critique, savant et méticuleux, avec celui de Toland, de Bolingroke, des Encyclopédistes et de l'auteur anonyme (Reimarus) des *Fragments de la Bibliothèqne de Wolfenbuttel*, publiés par Lessing. Ce dernier rationalisme est plus superficiel; ne voyant dans les fondateurs de religions que d'habiles charlatans, des imposteurs, il n'est pas en peine d'expliquer le caractère fabuleux des faits qu'on leur attribue, par le mensonge et la fourberie. Une pareille interprétation, pour ne pas tomber dans la platitude, demandait la main légère des critiques français. Elle ne put s'acclimater de l'autre côté du Rhin; Eichhorn et Paulus, ces *Evhémères* germains, lui substituèrent le rationalisme naturaliste, qui expliquait l'auréole de Moïse par un phénomène électrique et les éclairs du Sinaï par un orage.

Strauss ne se rangea dans aucun des deux camps; il s'engagea résolûment dans une voie toute différente, qu'il n'était pas d'ailleurs le premier à frayer. Déjà Origène, tout en admettant la vérité historique ou littérale des récits des Livres saints, avait vu dans chacun d'eux un sens mystique ou allégorique qui se surajoutait en quelque sorte à l'autre. Bien plus tard, Spinoza s'était rallié à cette opinion quand il écrivait (Ep. XXV) : « *Christi passionem, mortem et sepulturam tecum litteraliter accipio, ejus autem resurrectionem allegorice* [1]. » Sans approfondir encore suffisamment la nature et la portée de ce genre d'interprétation, plusieurs théologiens l'avaient appliquée à l'Ancien Testament, quelques-uns, plus hardis (Daub), au Nouveau. Suivant leurs préférences philosophiques, ils inclinaient avec Kant vers l'allégorie morale, ou avec Hégel vers l'allégorie métaphysique et historique. Strauss n'avait donc pas à inventer un système; mais l'incomparable hardiesse de sa méthode, l'application qu'il en fit non à tel fait isolé, mais à l'ensemble des récits évangé-

1. Voir un article d'Edgar Quinet dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er décembre 1838.

liques, la sûreté et la pénétration, en même temps que la bonne foi de sa critique, mettent son originalité au-dessus de toute contestation.

Qu'est-ce, se demande Strauss, que les faits rapportés par les évangélistes sous le nom de Jésus-Christ? des événements historiques? Les invraisemblances et les contradictions accumulées défendent de le croire. De pures fictions? Mais quelle autorité auraient-elles pu avoir aux yeux de la communauté chrétienne? Il ne reste qu'une explication possible : les récits des Évangiles sont le produit naïf et inconscient d'un certain mouvement d'idées parmi les populations de la Palestine, mouvement qui puisait son origine dans les croyances messianiques des Juifs et qui atteignit sa plus haute intensité vers l'époque de la vie de Jésus. On se faisait, d'après les prédictions des prophètes, une idée préconçue de ce que devait être le Messie; on s'imagina que Jésus avait été le Messie; partant, on lui attribua toutes les qualités qui devaient se rencontrer dans ce personnage; on mit à son compte tous les faits que le Messie était censé devoir accomplir. La figure du Christ sortit ainsi des imaginations populaires ornée de toutes les perfections. Encore une fois, il ne faut pas chercher une intention de tromperie dans ces pieux mensonges; leurs auteurs, tous les premiers, en ont été dupes. Ce ne sont pas là des contes, mais bien des *mythes* symboliques, en tout semblables à ceux de l'antique Grèce, mais avec cette différence que ces derniers mirent plusieurs siècles à éclore, au lieu que la mythologie chrétienne était formée trente ans après la mort de Jésus.

Quelle est à présent cette *idée* chrétienne qui sert de fond à toute cette mythologie, qui s'incarne, non en fait, mais dans la pensée des premiers croyants, dans une personnalité légendaire? C'est ici que Strauss fait intervenir la doctrine hégélienne de l'identité essentielle de la philosophie et de la religion. L'une et l'autre se proposent la solution des mêmes problèmes, mais elles s'adressent à des facultés différentes de l'esprit humain : la philosophie répond à la conception intellectuelle (*Begriff*), la religion satisfait au besoin de la représentation (*Vorstellung*). Dès lors, quelle est la pensée philosophique qu'il faut mettre à la place de la personne du Christ pour rétablir l'accord entre la raison et la foi? Strauss répond : l'humanité. Tous les attributs du Christ réunis dans la personne d'un homme se contredisent et se ruinent ; appliqués à l'espèce, ils s'harmonisent et se complètent. L'humanité est le véritable Homme-Dieu, fille d'une mère visible, la Nature, et d'un père invisible, l'Esprit, thaumaturge, impeccable, impérissable comme le Christ de la légende. Et c'est la foi dans ce nouveau Christ qui sauve, car la vraie morale est-elle autre chose que l'absorption de l'individu dans l'unité supérieure de l'espèce?

Le plus grave défaut du système adopté par Strauss, c'est l'effacement excessif de la personne du Christ. Les lecteurs superficiels allèrent jusqu'à accuser l'auteur d'avoir nié son existence; il n'en était rien, mais Strauss avouait que ce que nous savons de positif touchant la vie de Jésus se réduit à très-peu de chose, deux ou trois faits tout au plus. Il est certain que les événements rapportés par les Évangiles ont le caractère de légendes; mais, d'autre part, il reste un problème que Strauss ne résout pas : pourquoi les peuples de la Palestine ont-ils voulu voir le Messie dans Jésus-Christ et non dans tel ou tel autre prédicateur, saint Jean-Baptiste par exemple? Évidemment l'objet de leur choix devait posséder certaines qualités hors ligne qui le justifiaient. Il est permis de discuter la nature et la valeur de ces marques de supériorité, non d'en nier l'existence; sans cela, comme on l'a dit avec raison, on admet le mouvement et l'on supprime le moteur. La doctrine de Hegel exagère la puissance des abstractions; pour agir, les idées doivent revêtir autre part que dans l'imagination des peuples la forme d'un homme. Il fallait un Socrate pour régénérer la philosophie grecque; il a fallu sans doute un Jésus pour fonder la religion chrétienne.

La puissante originalité de la conception, le charme austère de l'exposition, tout recommandait le livre du docteur Strauss à l'attention du public. Presque inconnu la veille, l'auteur devint tout à coup célèbre. Quatre éditions furent enlevées en trois années; l'ouvrage passa la frontière et fut traduit en anglais et en français. Malheureusement, à côté de quelques enthousiasmes, la *Vie de Jésus* souleva presque partout les plus ardentes colères. Comment aurait-il pu en être autrement dans un public auquel l'éloquence insinuante et un peu voilée de Schleiermacher avait fait depuis longtemps accepter une sorte de trêve entre la philosophie et le christianisme, trêve où la première s'était réservé la part du lion et le rôle de protectrice, mais qui laissait au moins au second les apparences de l'égalité? Les savants, menacés dans leur suprématie, joignirent leurs clameurs à celles des simples, inquiétés dans leurs croyances. Le clergé protestant tonna dans les chaires, dans les livres, dans la presse. Le roi de Prusse songea à prohiber l'ouvrage dans ses Etats; une commission fut chargée de l'examiner; l'illustre Neander déclara au nom de celle-ci « que l'ouvrage attentait à toutes ses croyances, qu'il demandait nonobstant que la liberté ne fût point suspendue pour son adversaire et que la discussion fût seule juge de la vérité et de l'erreur [1]. »

Tous les théologiens ne montrèrent pas dans cette occasion une

1. Quinet, art. cit.

telle élévation de vues et de caractère. Dépouillé, par suite des intrigues de ses adversaires, de sa chaire de Tubingue, Strauss fut relégué comme professeur au Lycée de sa ville natale, Ludwigsburg (1835). Là encore, les tracas ne lui furent pas épargnés; il eut à subir de bien tristes scènes au sein de sa famille alarmée, elle aussi, dans son orthodoxie. De guerre lasse, il se démit de ses nouvelles fonctions, et, « comme le sanglier relancé dans sa bauge », il se retourna contre ses ennemis, fit face à leurs attaques. Cette fois, l'indignation fit son génie; les trois pamphlets qu'il dirigea contre ses adversaires de tous camps, supra-naturalistes, pédants ignorants et fanatiques, hégéliens attardés, s'ils ne brillèrent pas toujours par la courtoisie de la polémique, étincelaient d'une verve qui rappelait les fameux écrits de Lessing contre le pasteur Gœtze et les surpassaient par la profondeur du savoir et l'ardeur des convictions.

Cependant, pour robustes qu'elles soient, les convictions ont leurs moments de défaillance. Strauss l'éprouva bientôt. La troisième édition de la *Vie de Jésus* et ses *Entretiens sur la partie éphémère et la partie durable du christianisme*, faisant partie des *Feuilles pacifiques* (1839), parurent, ou peu s'en faut, un désaveu de ses premières opinions. Strauss, pour employer une expression vulgaire, tendait la perche à ses adversaires : avouant que l'idée religieuse avait atteint dans la personne du Christ sa plus haute et plus pure expression, il proclamait que cette personnalité était désormais inséparable de toute conception religieuse. Strauss nous explique fort bien (*Souvenirs littéraires*, p. 13) le sentiment qui lui dicta alors des concessions aussi étendues. « La crainte de me voir si complétement isolé, écrit-il, avait pénétré tout mon être ; l'excitation maladive de mon esprit se trahit par l'accent fébrile (*fieberhaften Pulsschlag*) de ces *Entretiens.* »

D'ailleurs ces avances furent inutiles et ne ramenèrent pas à l'auteur la partie du public qui lui était décidément hostile. Quant aux savants, il avait rompu définitivement avec eux en retirant dans la quatrième édition de son ouvrage la plupart des concessions qu'il leur avait faites dans la troisième. Dès lors, il ne faut pas s'étonner du scandale que causa dans le clergé et le monde dévot sa nomination à la chaire de théologie à l'Université de Zurich (1839). Ses ennemis provoquèrent une agitation toute factice dans le peuple du canton ; on entreprit une vaste campagne de pétitionnement contre lui. Le gouvernement de Zurich fut effrayé ; Strauss, de sa nature ennemi du tapage, préféra renoncer à sa place [1]. Cette réso-

1. Le gouvernement de Zurich poussa la générosité jusqu'à lui offrir un traitement honoraire de mille francs par an.

lution, qui brisait à jamais sa carrière universitaire, dut beaucoup coûter à son amour-propre; né pour le professorat, il lui était sans doute pénible de s'en voir écarté pour cause d' « inaptitude morale ». Les succès que lui valurent plus tard ses publications n'étaient qu'une insuffisante compensation pour l'orgueil légitime, la joie intime et cordiale qu'éprouve un maître à communiquer en quelque sorte son âme à ses auditeurs, à les imprégner de ses idées, à leur faire partager ses passions, ses mépris, ses enthousiasmes.

Pourtant l'injustice des persécutions qu'il avait subies et de douloureuses pertes de famille (la mère de Strauss mourut en 1839, son père en 1841) n'abattirent pas l'énergie de Strauss et n'ébranlèrent pas ses convictions. Au fond de sa modeste retraite de Stuttgart, il prépara et publia un second grand ouvrage, la *Glaubenslehre* ou Histoire du dogme chrétien (1840-41, 2 volumes). Dans ce livre aussi, on reconnaît à chaque pas les traces de l'inspiration hégélienne de laquelle était sortie la *Vie de Jésus*. Bien qu'il ait renoncé, à ce qu'il semble, au principe de l'identité de la religion et de la philosophie, l'auteur pense que la valeur des dogmes se mesure à leur plus ou moins exacte conformité avec les derniers résultats de la science; cette conformité est le fruit lentement élaboré de cette vaste critique objective qu'on nomme l'histoire, bien autrement infaillible que les appréciations incomplètes et fugitives des individus. « La vraie critique du dogme, c'est son histoire [1]. » On reconnaît ici la théorie hégélienne de l'évolution des idées dans le temps. De l'examen approfondi du dogme chrétien, tel que l'ont constitué ses variations successives à l'époque primitive, au moyen âge, pendant et depuis la Réforme, Strauss concluait que, si dans plusieurs de ses parties essentielles (la personnalité divine, la création *ex nihilo*, l'immortalité personnelle) le christianisme ne paraît plus marcher d'accord avec la science, l'idée qui lui sert de base, à savoir le rapprochement et la fusion de l'élément humain et du divin, est aussi le fond de la philosophie moderne.

Les idées développées dans la *Dogmatique* ne manquaient pas d'originalité; le mérite littéraire du livre ne le cédait en rien à celui de la *Vie de Jésus*. Cependant il ne rencontra qu'un froid accueil; il n'avait pas l'attrait de la nouveauté; puis les esprits entiers et radicaux lui préférèrent l'*Essence du christianisme*, que Feuerbach venait de publier. Le médiocre succès de la *Dogmatique* ne fut sans doute pas étranger à la résolution que prit l'auteur de ne plus aborder le brûlant terrain de la théologie. Mais il faut y ajouter

1. *Glaubenslehre*, tome I, ch. X, 71.

un trait particulier de caractère que Strauss avait en commun avec Gœthe : il écrivait pour se rendre pleinement compte de ses idées, pour s'entendre avec lui-même; une fois qu'il s'était satisfait sur un sujet, qu'il en avait atteint la claire conscience, il le laissait de côté. C'est donc en 1841 que se termine la seconde période de la carrrière de Strauss, qu'on pourrait appeler la période théologique et hégélienne, comme la première, close vers 1829, en est la période mystique et romantique.

II. — Les années qui suivirent sont les moins fécondes de la vie littéraire de notre auteur; on pourrait ajouter : les moins heureuses de sa vie privée. On connaît son mariage d'inclination avec une cantatrice de talent, Agnès Schebest (1842), leur union rendue insupportable par la diversité de leurs humeurs, enfin leur séparation amiable au bout de cinq ans. Rendu à ses habitudes de célibataire, Strauss commença alors une vie de pérégrinations, parcourant l'Allemagne du nord au sud et ne réussissant pas à trouver un séjour qui pût le fixer pendant plus de quelques mois ou de quelques années. Il en était de ses études comme de sa résidence; aucun sujet ne parvenait à l'enchaîner; à peine en avait-il abordé un qu'il s'en détachait. Enfin il rencontra le genre littéraire qui convenait le mieux aux qualités comme aux imperfections de son esprit : la biographie. Dans ses *Souvenirs littéraires*, qui sont eux-mêmes une biographie très-intéressante, remarquable par l'impartialité et la justesse avec lesquelles l'auteur se juge lui-même, dans ses *Souvenirs*, Strauss explique parfaitement les raisons de ce choix et celles du succès qu'il en devait recueillir. Il avait d'un poëte la chaleur et la profondeur du sentiment, l'agrément du style, et, dans une certaine mesure, l'habileté de la versification [1]; ce qui lui manquait entièrement était l'imagination, cette condition *sine quâ non* du génie poétique. « Je m'étais souvent dit autrefois : Si je parvenais à écrire un roman, je suis sûr qu'il ne serait pas mauvais. Mais le malheur était que je n'en pouvais pas écrire. Dans la biographie, je trouvai le genre de roman accommodé à mes talents. L'invention, dont j'étais incapable, m'était épargnée; la fable, c'est-à-dire les personnages avec leurs caractères et leurs aventures, m'était donnée par l'histoire; mais les qualités qui m'étaient propres, la vivacité de l'exposition, la chaleur du sentiment, l'art d'émouvoir par de vives peintures le cœur et l'imagination du lecteur, tout cela trouvait à

1. M. Zeller, dans sa biographie, a reproduit quelques-uns des essais poétiques de Strauss qui ne sont pas sans valeur.

s'exercer sur un champ bien plus large que dans mes travaux théologiques. »

Les monographies de Strauss, dans lesquelles on retrouve toujours les mérites que nous venons de l'entendre s'attribuer, joints à beaucoup d'érudition et de patientes recherches, ne trouvèrent pas toutes auprès du public un accueil également favorable, ce qui s'explique facilement par la nature même des sujets. Le petit écrit intitulé *Un Romantique sur le trône des Césars : Julien l'Apostat*, satire fine, mais transparente du roi de Prusse, Frédéric Guillaume IV, plut aux délicats par ses sous-entendus; mais les philistins et les pédants y cherchèrent en vain une profonde critique historique et se récrièrent. Par contre, la biographie du poëte souabe Schubart, extraite de sa correspondance, que le hasard avait mise entre les mains de Strauss, passa presque inaperçue au milieu du bruit des événements polititiques des années 1848-1849. L'année suivante, la mort de son ami et condisciple Mærklin lui donna l'idée de raconter la vie de cet esprit distingué; l'ouvrage de Strauss, bien qu'intéressant à plus d'un titre et rempli de renseignements curieux sur sa propre carrière, fut très-froidement reçu; l'impression qu'avait laissée la conduite de Strauss pendant la période révolutionnaire ne fut pas étrangère à l'attitude du public.

Cédant aux sollicitations de ses amis, Strauss avait accepté la candidature à l'Assemblée de Francfort dans la circonscription de sa ville natale. Il mena la campagne électorale avec assez d'activité : les six harangues qu'il prononça ou lut à cette occasion ont été plus tard réunies par lui sous le titre de *Six Discours théologico-politiques.* Il échoua cependant, grâce aux menées du clergé évangélique parmi le peuple des campagnes. En compensation, Ludwigsburg-ville l'envoya siéger à la Chambre de Wurtemberg. L'attitude politique de Strauss fut tout autre qu'on aurait pu l'augurer. Révolutionnaire en théologie, il se montra ultra-conservateur en politique. Non que de sa nature il eût la liberté en horreur : il était, nous apprend-il, partisan sincère du régime constitutionnel et de l'unité de l'Allemagne sous l'hégémonie de la Prusse. Mais les excès de parole et de pensée dont il était témoin, l'impudente ambition de quelques démagogues, les grossiers appétits de la populace, les violences de la presse, les désordres de la rue : tout cela révolta ses instincts distingués et aristocratiques, car sous ce bourgeois il y avait un grand seigneur. Rejeté presque à son insu dans l'excès opposé, il n'hésita pas à faire cause commune avec les représentants de la noblesse wurtembergeoise et quelques-uns de ces théologiens fanatiques contre lesquels il avait jadis rompu des lances. « S'il faut choisir,

écrivait-il, entre le despotisme d'un prince et celui de la masse, je me déclare sans balancer pour le premier. La dernière goutte de sang dans mes veines a en exécration le règne de la populace et de la démagogie. » Rien de plus juste ; mais, par malheur, Strauss ne possédait ni le tact ni l'éloquence, qui seuls alors eussent pu faire prévaloir des idées modérées ; à plusieurs reprises, il prit la parole pour défendre des actes au moins maladroits du gouvernement central. L'irritation fut vive parmi ses électeurs, déçus ; ils lui envoyèrent une adresse, l'invitant à se démettre. Strauss, qui n'avait reçu aucun mandat impératif, avait trop de fierté pour céder à la pression populaire ; il demeura à son poste ; mais quelques mois après, la Chambre l'ayant frappé indirectement d'un ordre du jour de blâme, il donna sa démission et renonça à son indemnité de député pour toute la durée de la session (1849).

Cette malheureuse épreuve dégoûta à jamais Strauss de la vie politique ; l'insuccès de la *Vie de Mœrklin* faillit le dégoûter de la littérature, et, pendant plusieurs années, il ne sortit de sa plume que quelques opuscules sans importance. Enfin, en 1854, il s'établit à Heidelberg avec ses deux enfants, dont il dirigeait l'éducation, et là, au milieu d'un cercle de savants éminents, ses amis, Gervinus, Kuno Fischer, Schlosser, etc., ses vieux goûts reprirent le dessus. Il se remit bravement à l'œuvre ; seulement, au lieu de l'époque contemporaine, ce fut le XVI[e] siècle, l'âge glorieux et batailleur de la Renaissance et de la Réforme, qui attira son attention. En 1855 parut la *Biographie de Nicodème Frischlin*, poëte et philologue à la manière de Scaliger, dont les aventures romanesques n'intéressèrent que médiocrement la masse des lecteurs. En 1857, un ouvrage bien plus considérable, la vie du célèbre pamphlétaire Ulrich de Hutten, bientôt suivie de la traduction des *Entretiens* du même, vint mettre le sceau à la renommée littéraire de Strauss : l'intérêt d'un sujet dramatique et plein de piquants rapprochements avec le présent, traité d'ailleurs avec feu et où l'on voyait que l'auteur avait mis toute son âme, justifie le succès de ce livre, auquel on ne peut reprocher que sa longueur. Quelques biographies de moindre importance, la *Jeunesse de Klopstock*, *A. W. Schlegel*, *le Roi Guillaume de Wurtemberg*, *Reimarus*, — auxquelles nous ajouterons pour mémoire les écrits sur Kerner, sur Schleiermacher et Daub, sur Diderot, etc., lesquels datent de la jeunesse de Strauss, — complètent son œuvre proprement littéraire.

Nous avons vu que Strauss, après l'insuccès de la *Dogmatique*, s'était bien promis de ne plus se mêler de théologie ; mais les promesses sont sujettes à l'oubli, surtout celles qu'un écrivain se fait à

lui-même. Des yeux qui ont regardé fixement une couleur éblouissante en conservent l'impression longtemps après que la cause a disparu, et les objets environnants se colorent pour eux d'une teinte uniforme; tel un auteur retrouve la trace de ses anciennes passions jusque dans les études qui l'en devraient distraire ; insensiblement, il s'y laisse ramener par le courant naturel de ses occupations, et il est tout surpris de se réveiller un matin sous un joug dont il se croyait affranchi pour jamais. Pareille aventure arriva à Strauss. Schubart et Mærklin le conduisirent à Frischlin, Frischlin à Hutten, et nous voilà de nouveau en pleine théologie. Déjà, dans la préface de la vie du grand polémiste de la Réforme, Strauss s'adressait à ceux de ses compatriotes qui sentiraient en eux l'étoffe d'un Hutten, les invitait à poursuivre contre l'obscurantisme protestant la lutte commencée par les grands esprits du XVIe siècle contre l'obscurantisme catholique. Dans l'introduction aux *Entretiens* de Hutten, il allait plus loin. L'homme qui avait terminé la *Vie de Jésus* en affirmant que par son interprétation symbolique de l'Évangile, loin de porter un coup au christianisme et à l'Église, il leur rendait un service signalé, le prenait à présent sur un tout autre ton. « Personne, disait-il en substance, soit prêtre, soit laïque, ne croit plus aujourd'hui à la lettre des dogmes chrétiens. Qu'est-ce donc que cette vaine hypocrisie? que signifient ces adhésions mensongères professées du bout des lèvres ? pourquoi ne pas rejeter franchement le dogme, tout en persévérant dans notre admiration pour la morale chrétienne et pour la personne du fondateur du christianisme? — Mais alors, dira-t-on, devrons-nous garder le nom de chrétiens? — Je ne sais, mais qu'importe le nom? Ce dont je suis sûr, c'est qu'alors, alors seulement, nous deviendrons vrais, loyaux, sincères ; en un mot, nous serons meilleurs qu'auparavant. »

Ainsi, Strauss retournait à ses anciennes études, mais dans des conditions très-différentes de celles d'autrefois. La *Vie de Jésus* s'adressait exclusivement aux savants, comme Strauss l'annonçait lui-même dans l'avertissement; il était temps de faire pénétrer dans la masse du public des idées auxquelles l'avait d'ailleurs préparé le mouvement intellectuel et littéraire des trente dernières années. Strauss écrivit alors la *Vie de Jésus pour le peuple allemand* (1864). Cet ouvrage ne se distinguait pas seulement du précédent par l'allégement du bagage proprement scientifique, textes, documents, discussions critiques, etc.; il était aussi conçu dans un esprit différent. La première *Vie de Jésus* n'avait pas été du tout une critique des Evangiles, mais bien une critique des textes évangéliques; nous voulons dire que toutes les questions relatives à l'authenticité des quatre Evan-

giles, à l'époque probable de leur rédaction, au caractère et aux vues systématiques de leurs auteurs, n'y avaient même pas été effleurées. Or, depuis trente ans, toute cette partie de l'exégèse avait marché à pas de géant, grâce aux travaux de Baur et de l'école de Tubingue. Il n'était plus permis de passer sous silence les importants résultats acquis à la science; dans son nouvel ouvrage, Strauss en tint largement compte et rendit pleine justice aux travaux de Baur, particulièrement en ce qui touche le quatrième Evangile, où il vit avec lui une œuvre exclusivement dogmatique et par suite de valeur historique presque nulle. De plus, tandis que la critique de la première *Vie de Jésus* aboutissait à des résultats purement négatifs touchant les faits mêmes de la vie de Jésus-Christ, Strauss y ajoutait cette fois, *ad usum fidelium*, un résumé des événements à peu près incontestables que l'historien parvient à y démêler.

Malgré ses mérites scientifiques et littéraires, malgré la modération et la dignité du ton, le nouvel ouvrage de Strauss n'obtint pas à beaucoup près le succès qu'il en attendait. Quelque effort qu'il eût fait afin d'oublier son érudition, l'auteur n'avait pas laissé d'en faire paraître assez pour effaroucher le gros public. Puis son essai de restitution de la vie de Jésus, narration sèche et incolore, tirée exclusivement des textes écrits et où le souffle manquait, semblait encore plus pâle à côté de la brillante étude que M. Renan venait de publier la même année sous le nom de *Vie de Jésus*. L'ouvrage français, quelque discutables qu'en soient certaines conclusions, quelque excessive la place qu'y tiennent l'hypothèse et l'à peu près, avait à un haut degré cette vie et cette couleur locale totalement absentes du livre allemand; tout rayonnant encore du soleil d'Orient, sous les feux duquel il avait été esquissé, il était moins exact peut-être, assurément plus vrai.

Sans se laisser décourager par son demi-échec, le docteur Strauss ne fit cependant paraître pendant les années suivantes aucun ouvrage de longue haleine. Nommons parmi ses opuscules de cette époque *le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire*, *les Demi-critiques et les Critiques entiers* (Die Halben und die Ganzen), pamphlet virulent dirigé contre la timide et chancelante interprétation de théologiens comme Schenckel, et où l'on regrette de voir percer une animosité personnelle préjudiciable à l'impartialité de l'auteur. N'oublions pas enfin le chef-d'œuvre littéraire de Strauss, sa *Biographie de Voltaire* (1870), entreprise à la demande de la princesse Alice d'Angleterre, fruit d'études assidues, surtout remarquable par la justesse et la finesse des appréciations portées par un écrivain purement allemand sur un auteur dans lequel le génie français paraît s'être incarné.

Ce ne fut pas seulement en Allemagne que le livre de Strauss rencontra le plus favorable accueil. M. Renan, avec lequel Strauss était entré en rapports peu auparavant par l'intermédiaire de Charles Ritter, l'appréciait en ces termes dans une lettre en date du 31 juillet 1870 : « Peu de lectures m'ont fait autant de plaisir que celle de ces pages pleines d'esprit, de finesse et de tact, où le vrai caractère de notre grand homme du XVIIIe siècle, si souvent méconnu, est admirablement rétabli. Voltaire a dans ses qualités et ses défauts des côtés si profondément français, qu'il pouvait sembler impossible qu'un étranger ne commît pas en le jugeant quelque gaucherie... Vous avez marché à travers ces dangers avec un équilibre parfait. Votre livre est la vérité même... »

C'est peut-être le lieu de dire ici quelques mots de la singulière correspondance politique qui s'engagea entre Strauss et M. Renan peu après la déclaration de guerre de 1870, correspondance qui amena l'interruption de toutes relations personnelles entre deux écrivains éminents, nés pour se comprendre et s'estimer l'un l'autre.

Strauss, ayant cru trouver dans la lettre de M. Renan mentionnée plus haut certaines allégations politiques qui demandaient une réfutation, la publia sous forme de lettre dans l'*Allgemeine Zeitung* d'Augsbourg : dans cette lettre, il cherchait à démontrer la justice de la cause de l'Allemagne et saluait avec joie sa prochaine unification sous le sceptre des Hohenzollern. M. Renan fit insérer la traduction de l'écrit de Strauss dans le *Journal des Débats* et publia en même temps une réponse où, sans dissimuler que les plus grands torts avaient été de notre côté, il protestait d'avance contre toute violation de l'intégrité de notre territoire, déclarant que la France ne survivrait pas à une mutilation. Strauss, déjà trop engagé pour reculer, écrivit une réplique qui parut aussi dans la *Gazette d'Augsbourg* et où il s'efforçait de justifier par des raisons de droit et de nécessité les annexions dès ce moment décidées par le gouvernement prussien (septembre 1870). Puis il réunit ses deux lettres et la traduction allemande de celle de M. Renan dans une brochure intitulée *Krieg und Frieden* qui fut vendue au profit des blessés allemands. M. Renan ne trouva pas bon qu'on eût ainsi disposé de sa prose sans son autorisation ; de plus, le ton de la seconde lettre de Strauss ne lui parut pas suffisamment courtois, non à son égard, mais envers notre pays et envers des vaincus ; de là un dissentiment qui rendit impossible tout commerce ultérieur entre les deux critiques. Lorsque plus tard (en 1872) M. Renan, pour tenir un ancien engagement, eut écrit une préface en tête d'une traduction française de quelques opuscules de Strauss, celui-ci trouva qu'il s'était acquitté de sa promesse « si briè-

vement et de si mauvaise grâce, que lui (Strauss) se croyait dispensé de lui en savoir aucun gré. »

Une appréciation plus étendue de cette controverse sortirait du cadre de cet article et n'intéresserait que médiocrement, car on a vu que le docteur Strauss n'était pas un esprit politique, et d'ailleurs ces compositions hâtives sont plus remarquables par la vive allure du style que par l'originalité ou la profondeur des idées. Mal en prit au savant d'avoir courtisé un seul jour la faveur populaire ; au milieu de la joie exubérante que lui causaient les récents succès des armes allemandes, il oublia les égards dus à un peuple malheureux ; on ne s'explique pas autrement certaines expressions cruellement injustes sur l'abaissement moral de la France [1] dont Strauss ne pouvait juger que par ouï-dire, puisqu'il n'avait jamais visité ce pays. L'unité allemande telle qu'elle fut constituée à Versailles ne contentait sans doute pas toutes les secrètes aspirations de l'auteur de la *Vie de Jésus ;* mais il abaissait son idéal au niveau des réalités de l'heure présente et, à l'opposé de son ami Gervinus, se déclarait très-satisfait du nouvel ordre de choses.

III. — Il nous reste à parler maintenant du dernier ouvrage de Strauss, celui qu'il se plaisait à considérer comme son testament philosophique et théologique, mais où beaucoup de ses plus sincères admirateurs ont refusé de voir le dernier mot d'une longue et glorieuse vie de travail et de méditation. *L'Ancienne et la Nouvelle Foi* (Der alte und der neue Glaube, ein Selbstbekenntniss), tel est le titre de cette profession de foi, qui se distingue immédiatement des précédents écrits de Strauss par l'extrême simplicité d'une exposition « populaire » débarrassée de tout appareil technique et où la pensée de l'auteur, exprimée sans ménagements et sans voiles, éclate dans toute sa netteté. A la question qu'il se posait déjà dans la préface des *Entretiens de Hutten :* Sommes-nous encore chrétiens? Strauss n'hésite pas à répondre par la négative. A cette autre : Avons-nous encore une religion? il répond encore : non, si par religion on entend une foi quelconque dans un Dieu personnel ; oui, si l'on prend ce mot dans un sens assez large pour qu'il puisse embrasser jusqu'à la conception de Schleiermacher, lequel ramenait le sentiment religieux à celui de notre dépendance (*Abhængigkeitsgefühl*). A ces deux points succède un exposé des vues de l'auteur sur le monde et

1. Par exemple, cette phrase : « Avant la guerre actuelle, nous ne nous faisions pas une idée de cette pourriture générale et de cette dissolution de tous les liens moraux. » (*Van dieser allgemeinen Fæulniss und Auflösung aller sittlichen Bande.*)

sur la morale. Adoptant sans restriction les théories de Laplace sur l'origine du système solaire et de M. Darwin sur la transformation des espèces, Strauss voit dans l'univers un vaste organisme, se transformant incessamment sous les lois d'un mécanisme inflexible qui ne laisse aucune place à la finalité ; cet organisme est à lui-même sa raison, il n'a pas de but, à chaque instant il est ce qu'il doit être : il n'y a pas d'autre Dieu que l'univers. Quant à la substance de l'univers, elle est partout une et identique à travers toutes les transformations qu'elle subit ; c'est le même principe, diversement modifié, qui dort dans la pierre, végète dans la plante, vit dans l'animal, pense dans l'homme. Maintenant qu'à cette conception monistique de l'ensemble des choses on donne le nom d'idéalisme ou de matérialisme, Strauss déclare qu'il s'en soucie fort peu; l'idéalisme et le matérialisme, au fond identiques, sont deux alliés dont l'ennemi commun est le bisubstantialisme ou spiritualisme vulgaire. Finalement, cette cosmologie lui paraît offrir des bases suffisantes pour l'édification d'une morale digne de ce nom. L'acte moral n'étant autre chose, suivant Strauss, que la détermination de l'individu par l'idée de l'espèce, il est clair que la règle de la moralité humaine doit être le développement des facultés qui assurent la prééminence du genre humain sur les espèces inférieures de l'animalité. A cette conception se rattachent certains aperçus sur l'art et la politique, dont les premiers manquent de nouveauté et les seconds de justesse.

Tel était le livre après lequel le docteur Strauss écrivait à un ami ces lignes : « *Quod injunctum mihi a numine erat ut profiterer neque homines celarem, professus sum : sermonem quasi meum a primo am usque ad ultimum verbum recitavi... Vixi et quem dederat cursum fortuna peregi.* » Quel chemin le hardi théologien avait parcouru depuis cette *Vie de Jésus*, tout animée encore du souffle hégélien, où il se posait en serviteur, en défenseur, en bienfaiteur du christianisme ! De la « philosophie de l'humanité » il était venu à la « philosophie de l'univers », d'une doctrine fondée sur la puissance des idées abstraites à un système édifié sur les spéculations de la science positive, et, après avoir absorbé la religion dans la philosophie, il finissait par résoudre la philosophie elle-même dans l'histoire naturelle.

Il est presque inutile de dire que *l'Ancienne et la Nouvelle Foi* excita dans le public un vif intérêt. Six éditions parurent en six mois. Mais, cette fois encore, la mauvaise étoile de Strauss voulut que l'impression générale fût bien moins l'admiration que l'étonnement mêlé à la colère. La *Vie de Jésus* avait eu contre elle les

savants et les croyants; la nouvelle profession de foi irrita et affligea non-seulement toutes les âmes attachées au christianisme, mais encore toutes celles qui ne voyaient pas le dernier mot de la philosophie dans la science, toutes celles pour qui la loi morale paraissait autre chose qu'un ensemble de recettes pratiques destinées à conserver l'empire de l'homme sur la nature. En fin de compte, Strauss se trouva tout aussi isolé que lors de l'apparition de son premier ouvrage. Cet isolement blessait-il moins l'amour-propre de l'auteur qu'il n'exaltait son orgueil? Il semble, en tout cas, qu'il puisait dans l'hostilité générale une nouvelle et presque juvénile ardeur pour la lutte. Il y a de la fierté dans ces vers tyrtéens qu'il s'adressait à lui-même :

Debout, vieux guerrier, l'arme au bras !
Vole au combat plein de courage !
Car tu commenças dans l'orage,
Dans l'orage tu finiras [1].

Et, dans « l'épilogue-préface » (ein Nachwort als Vorwort) de la quatrième édition, il écrivait : « Le jour de l'accord viendra pour ce livre, comme il est déjà venu pour la *Vie de Jésus;* seulement, cette fois, je ne le verrai pas. »

Quelque réponse que l'avenir réserve à la première partie de cette prédiction, la seconde ne devait pas tarder à se réaliser. Le dernier ouvrage de Strauss avait paru au mois d'octobre 1872; à la même époque, l'auteur quittait Darmstadt, où il avait établi sa résidence depuis 1867, et venait s'installer à Ludwigsburg. Il y tomba malade au commencement de l'année 1873, et malgré les soins que lui prodigua son fils, devenu son médecin, il mourut le 7 février 1874, âgé de soixante-six ans et quelques jours. Jusqu'au dernier moment et en dépit de vives souffrances, il avait montré le plus grand sang-froid, une touchante fermeté, une complète lucidité d'esprit. Quelques semaines avant sa mort, il adressait encore à sa fille des vers pleins de sentiment et se tenait au courant des publications les plus récentes. Conformément à ses volontés suprêmes, il fut enterré civilement, au milieu d'un grand concours de population.

L'homme dont les travaux théologiques, littéraires, philosophiques avaient pendant quarante ans tour à tour agité, effrayé et charmé le public instruit, avait un extérieur et un caractère bien différents de ceux qu'on aurait été tenté de lui attribuer en lisant ses

[1] Auf, alter Krieger, lass das Bangen,
Und gürte deine Lenden ;
Im Sturme hast du angefangen,
Im Sturme sollst du enden !

premiers et ses derniers ouvrages. « J'ai trouvé, écrivait Edgar Quinet en 1838, sous ce masque du destin un jeune homme plein de candeur, de douceur, de modestie, et une âme presque mystique et comme attristée du bruit qu'elle a causé. Cette lèvre fine, soucieuse, légèrement pincée, ce nez aquilin, ces yeux vagues, un peu cerclés, naturellement très-faibles et le plus souvent fixés à terre, enfin ce front large et proéminent, ce sont bien là les traits d'un penseur et d'un savant ; mais on n'y lit pas l'inflexible rigueur du théologien, la fougue du polémiste, l'audace du métaphysicien. »

En société, Strauss avait l'abord timide et difficile ; mais, la première glace rompue, sa conversation gaie et aimable révélait aussitôt un esprit très-juste, très-cultivé et très-ouvert, une sensibilité extrême, facile à effaroucher, vive et implacable dans ses colères, un grand amour de l'art, joint à un goût sûr et exquis, une volonté ferme, persévérante et qui ne redoutait pas la lutte, eût-elle le monde entier contre elle, des convictions ardentes, l'horreur du fard, des platitudes, des ténèbres et du mensonge. On a vu ses opinions politiques et les penchants aristocratiques qu'elles trahissent ; patriote sincère, mais parfois aveugle, père de famille dévoué, il était très-accessible aux douces et pénétrantes joies du foyer domestique, qu'il ne lui fut pas donné de goûter dans leur plénitude. Il nouait malaisément des amitiés et les rompait de même ; peu d'hommes ont eu d'aussi fidèles amis et leur ont été aussi fidèles.

Écrivain, il avait reçu en partage une heureuse facilité jointe à une clarté et à une limpidité de style peu ordinaires chez ses compatriotes. L'assemblage des matériaux était pour lui une tâche pénible et effrayante ; mais il était récompensé de ses laborieux efforts par le plaisir exquis qu'il prenait à voir l'argile informe « se pétrir et se façonner comme d'elle-même entre ses doigts. » Dans sa jeunesse, il avait eu beaucoup de goût pour la poésie, et il en conserva jusqu'à sa mort ; mais on a vu qu'avec une parfaite impartialité de jugement il se refusait la qualité maîtresse qui fait le poète, l'imagination. Il se comparait à l'oiseau dont il portait le nom (Strauss, autruche), dont les ailes rudimentaires ne lui permettent pas de voler, mais donnent quelque chose d'aérien à sa démarche ; tel le sentiment poétique de Strauss se trouve mêlé à tous ses écrits et ajoute je ne sais quelle aimable vivacité à leur allure.

Un ouvrage critique de premier ordre et quelques biographies pleines de savoir et de talent, voilà ce que la postérité retiendra de l'œuvre considérable de David-Frédéric Strauss. L'influence de cet esprit fin et sévère sur la science de son époque n'est pas méconnaissable ; sa *Vie de Jésus* a imprimé une direction nouvelle aux

études théologiques, et les travaux postérieurs n'ont fait que confirmer en grande partie les résultats auxquels le jeune écrivain de vingt-sept ans était parvenu du premier coup par une sorte de divination. Moins universel que Lessing, Strauss se rapproche de lui par le caractère de son style, par l'amour qu'il portait et les services qu'il a rendus à la cause de la liberté de la pensée et de cette culture intellectuelle que ses compatriotes appellent d'un beau nom, l'*Aufklärung*, l' « éclairement ».

Il nous sera permis de douter que les productions de la dernière partie de la vie de Strauss soient destinées à un aussi bel avenir que celles de sa jeunesse et de son âge mûr. A trente ans, il s'était fait chef d'école et directeur du mouvement des esprits ; à soixante, il n'entraîne plus, il est entraîné, seul encore, mais à l'arrière-garde. Séduit par les imposants résultats de la science moderne comme par un mirage fascinant, il embrasse sans hésitation des hypothèses au moins téméraires, il met sa vieille expérience d'écrivain au service de sa jeune inexpérience de naturaliste, il affecte d'ignorer l'existence de problèmes que ses méthodes semblent impuissantes à résoudre, et il confond dans une alliance illusoire les doctrines les plus incompatibles.

Le matérialisme et l'idéalisme, en effet, quand même on les réunit sous l'appellation commune de monisme pour les opposer au bisubstantialisme des écoles spiritualistes, diffèrent plus profondément entre eux que de ce dernier système. Peu importe à la vérité que l'on explique l'ensemble des choses par un seul principe, ou qu'on ait recours à deux ; là n'est pas le nœud de la question ; c'est la nature attribuée à ce principe qui imprime son caractère à la doctrine métaphysique : *non quid sed quemadmodum*. L'idéalisme platonicien qui place l'idée du bien au fond comme au sommet de toute chose, s'il laisse subsister bien des obscurités et des doutes, paraît du moins satisfaire l'esprit en assignant une raison adéquate à l'existence du monde ; le matérialisme mécaniste au contraire s'épuise en vains efforts pour tirer le plus du moins, la loi nécessaire du devoir des lois contingentes du monde physique. Il a manqué à Strauss dans toute sa vie d'avoir lu, compris, admiré Kant ; il aurait reconnu à l'école de l'auteur de la *Critique* que, si la nature est impuissante à rendre raison de l'acte moral, la moralité au contraire éclaire, explique et justifie l'univers.

THÉODORE REINACH.

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

J. Froschammer : DIE PHANTASIE ALS GRUNDPRINCIP DES WELTPROCESSES. *L'Imagination comme principe fondamental du développement du monde*, 575 pages in-8°. Ackermann. Munich.

Quand les sciences positives se sont affranchies de la philosophie, il a semblé que pour la première fois l'homme, sortant enfin de lui-même, ouvrît les yeux sur le monde; que pour la première fois, laissant les subtilités dialectiques, oubliant les abstractions stériles, il contemplât l'univers dans la simplicité de ses lois régulières, dans la fécondité de ses principes inépuisables. L'observation de la réalité ayant remplacé les théories des individus, la vérité ne changeait plus; le savant s'étant mis à écouter la nature au lieu de lui prêter ses propres paroles, il n'était plus juste de dire que l'homme fût la mesure de toutes choses; et désormais les connaissances, comme des richesses acquises, en se transmettant s'accumulaient. Alors l'esprit, ébloui de ce spectacle extérieur, surpris et charmé par tout ce qu'il y découvrait, sans se demander ce qu'il mettait de sa propre beauté dans cette splendeur des choses, en vint à se mépriser lui-même; il se pencha sur le dehors, regardant les phénomènes passer et s'amusant à leurs successions régulières. L'enfant, tout entier aux ombres qui se succèdent dans la chambre obscure, se soucie peu du mécanisme qui les fait apparaître. A quoi bon la métaphysique? A quoi bon la recherche des causes? N'y a-t-il pas de quoi satisfaire les plus ambitieux dans l'étude des lois? A quoi bon les spéculations sur l'esprit, sur ses rapports avec la réalité? N'y a-t-il pas de quoi remplir l'intelligence la plus vaste dans la richesse de la nature visible? Pourquoi s'acharner à la poursuite de ce qui ne peut être connu, quand ce n'est pas trop de tous les efforts pour chercher la vérité qui peut être atteinte? Faust, le dos tourné au soleil, n'éprouve pas le besoin de le regarder en face : il se distrait à tous les jeux de la lumière réfléchie, avec des lueurs d'arc-en-ciel tour à tour brillantes ou pâles, dans les flots de la cascade jaillissante, dans les éblouissements de l'écume argentée, et il s'écrie : « O soleil, reste « ainsi derrière moi; j'ai là l'image de tous les efforts de l'homme; la « vie n'est qu'un reflet lumineux. » Ces paroles de Faust pourraient

servir de devise à la science moderne. Mais, quelque plaisir qu'il éprouve à suivre le jeu varié des apparences, malgré lui, l'homme tournera la tête vers le soleil, vers la pleine lumière, qu'il veut contempler en face, dût-il en garder l'éblouissement et retrouver toutes choses ici-bas ternes et assombries.

On reviendra donc à la métaphysique, « et à la partie la plus impor- « tante de la métaphysique, à la théologie rationnelle. Mais, avant « d'aborder cette dernière œuvre, il faut, sans sortir de la nature visible, « compléter la science trop exclusivement mécaniste, montrer que « même les phénomènes ne peuvent être expliqués par les seules lois « physiques, qu'un principe plus élevé, immanent à l'univers, est né- « cessaire pour rendre compte des faits que nous constatons dans le « monde des corps et dans le monde des esprits. » Par ces quelques lignes, M. Froschammer détermine nettement l'objet qu'il se propose. Il ne spécule pas sur l'existence de Dieu, sur l'Être éternel, sur le principe premier des choses; il ne cherche pas à sortir de la nature, à s'échapper dans les régions de l'abstrait ou de l'idéal; volontairement il s'enferme dans la réalité phénoménale. Il assiste au drame qui se joue sous nos yeux, « et il cherche l'acteur invisible, mais présent, qui « derrière les coulisses introduit et fait mouvoir, sur la scène du « monde, la suite infinie des événements qui passent. » En un mot, étant donnée la pièce à laquelle nous assistons, n'est-il pas nécessaire d'admettre qu'elle n'est pas jouée par des automates qui se bousculent? qu'une même pensée préside aux mouvements qui se succèdent? On objectera que c'est une conception de « cause-finalier », qu'à ce titre elle ne mérite même pas d'être discutée, et qu'elle se condamne en se formulant, puisqu'elle nie la science en niant le mécanisme absolu. M. Froschammer prévoit cette objection et la prévient. D'abord le mécanisme n'est pas encore établi démonstrativement; il reste à l'état d'espérance, de préjugé même, contre lequel il est permis de s'inscrire en faux. En second lieu, est-il évident que l'homme ait tort de juger la nature d'après lui-même? de lui attribuer la finalité, qui est la loi de son action? Qu'est-ce que l'homme? ne fait-il pas partie du développement des choses? n'est-il pas compris dans l'être universel? ce qu'il pense, ce qu'il fait, n'est-ce pas ce que pense et ce que fait la nature en lui et par lui? Si l'homme juge et agit d'après des fins, la nature n'est pas, par essence, étrangère à la finalité, puisque, dans sa créature la plus élevée, elle réalise ce mode de juger et d'agir [2].

Nous n'acceptons pas l'arrêt des savants qui proscrivent l'imagination et les causes finales, qui ne reconnaissent d'autorité que celle de l'entendement, d'explications que celles par les causes efficientes. Autrefois, tout était conçu à l'image de l'homme; est-ce à dire que l'homme doive s'oublier lui-même et se confondre dans le mécanisme universel?

1. Froschammer, préface, p. VIII, IX.
2. Préface, p. XIV et XV.

Aux premiers âges de l'humanité, on a fait trop de part à l'imagination; est-ce une raison pour n'en plus tenir compte? Si l'histoire de l'esprit humain n'est que l'histoire de ses erreurs, qu'est-ce qui prouve que l'esprit n'est pas une machine à illusions? Pourquoi la vérité commencerait-elle avec nous? En second lieu, l'imagination est sortie, comme l'entendement, du processus de la nature; elle a donc, comme lui, et sa valeur et sa raison d'être. Il y a mieux à faire que de l'accuser de toutes nos fautes : c'est de nous demander ce qu'elle est en elle-même, d'où elle vient; comment elle apparaît avec sa fantaisie dans ce monde de la mécanique, avec son libre caprice dans ce domaine de la nécessité; quel est son rapport à l'erreur et à la vérité; quel est son rôle dans l'existence et dans le développement des choses. C'est cette tâche que M. Froschammer entreprend. Dans un premier livre, il étudie l'imagination considérée seulement comme une faculté de l'âme humaine, s'efforçant de marquer son rôle exact dans la recherche de la vérité et dans les progrès de la connaissance, son action sur les sentiments, son influence sur la volonté, se demandant enfin si elle est un pouvoir dérivé ou une puissance primitive. Le second livre est consacré à suivre dans la nature le travail de l'imagination, reconnue comme le principe objectif et réel, qui préside à toutes les créations, et qui, par efforts successifs, s'élève de forme en forme, de perfection en perfection, jusqu'à ce qu'elle arrive à prendre conscience d'elle-même dans l'âme de l'homme. Le troisième livre nous ramène de la philosophie de la nature à la psychologie et nous révèle comment la force primitive et créatrice, qui à toutes choses donne sa forme, devient l'âme humaine et ses divers pouvoirs.

1er Livre : *L'Imagination*[1] *comme puissance subjective de l'âme; son action dans la connaissance; son caractère (principal et objectif) de principe objectif.* — Dans le sens vulgaire du mot, l'imagination n'est que la faculté de créer des images, auxquelles ne répond aucune réalité; c'est la puissance qui préside aux jeux des enfants, à la religion symbolique et à la mythologie, à toutes les fantaisies de l'humanité dans sa jeunesse, à la poésie, aux songes, aux hallucinations, aux mirages. Rien ne justifie cette limitation arbitraire. L'imagination est la faculté d'évoquer dans l'esprit des images : peu importe que ces images soient l'œuvre d'un caprice de la fantaisie ou qu'elles aient quelque réalité objective. Cherchons les caractères propres de cette faculté. D'abord elle est un pouvoir d'analyse et de synthèse, puisque ses représentations sont formées d'éléments, qu'elle peut considérer tour à tour dans leur unité ou dans leur multiplicité; en second lieu,

1. L'auteur emploie le mot allemand *Phantasie*. La langue allemande lui permet d'employer des expressions multiples, qui répondent aux nuances de sa pensée, *Einbildungskraft*, *Vorstellungsvermogen*, *Bildungskraft*, et le mot précieux dans la philosophie de la nature, *Gestaltungskraft*; nous n'avons qu'un seul terme : imagination, avec la ressource des périphrases.

elle crée l'espace et le temps, puisque les images n'existent qu'en s'encadrant dans ces formes, qu'en se groupant dans l'étendue et la durée selon des rapports déterminés; enfin elle nous montre sans cesse la conscience sortant des profondeurs obscures de l'inconscient, et elle est une faculté à la fois sensible et intellectuelle (*geistig-sinnlich*), révélant l'esprit sous une forme sensible, en même temps que dans cette forme sensible elle manifeste toujours la présence de l'esprit. N'y a-t-il pas, dans le caractère mixte de cette faculté, une immédiate réfutation du sensualisme et de l'idéalisme, de ces deux doctrines exclusives sur la connaissance et sur la réalité? Les sens n'existent pas en dehors de l'esprit; l'esprit n'existe pas en dehors des images, c'est-à-dire en dehors des sens; les sens ne nous montrent la matière que pénétrée par l'esprit; il n'y a donc aucune raison qui puisse justifier la négation de l'une de ces deux réalités.

L'imagination étant ainsi définie, nous ne pouvons souscrire aux accusations portées contre elle, accorder qu'elle soit l'ennemie de toute science, la *folle du logis*, et nous avons à déterminer son rôle dans la connaissance, ses rapports avec la vérité. Il y a trois grands ordres de vérités : la vérité objective, qui se confond avec la réalité, avec ce qui est, qui n'est autre chose que l'objet même, dont l'existence et les propriétés doivent être reconnues par la pensée ; la vérité formelle, qui consiste dans l'accord de la pensée avec l'objet pensé; enfin la vérité idéale, détermination non plus de ce qui est, mais de ce qui doit être, non plus de l'existence, mais de la perfection. Ces trois vérités ne sont pas isolées, sans rapport. Par un effort sans cesse renouvelé, la réalité tend vers une perfection toujours plus haute, le fait de plus en plus se confondant avec l'idéal : le progrès du monde l'atteste. L'esprit humain suit une marche parallèle, et la vérité formelle, intérieure à l'âme, se rapproche sans cesse de la vérité objective et de la vérité idéale : l'histoire le prouve par l'ascension continue de l'homme vers la science et vers la moralité. Nous savons ce qu'est l'imagination et ce qu'est la vérité; cherchons maintenant leurs rapports.

Pour montrer que la connaissance n'est possible à l'homme que grâce à la puissance d'imaginer, M. Froschammer commence par reconnaître que cette puissance est le principe de toutes nos erreurs, mais il montre ensuite qu'elle seule contient le remède au mal qu'elle cause, parce qu'elle seule permet la correction successive des erreurs, qui par un lent progrès mène à la découverte de la vérité. C'est une des théories les plus ingénieuses de l'auteur. — L'erreur consiste à se représenter une chose autrement qu'elle n'est, ou à regarder comme existant quelque chose qui n'existe pas. L'imagination étant la faculté de faire apparaître à la conscience des images, sans que pour cela soit nécessaire la présence ou l'action d'objets réels, il est évident qu'elle est responsable de toutes nos erreurs, parce qu'elle seule peut représenter comme réel ce qui ne l'est pas. Elle est la puissance créatrice de toutes nos illusions : c'est elle qui les fait sortir du néant, c'est elle

qui donne au rien, au non-être une existence dans la pensée; c'est elle qui fait apparaître dans l'esprit un monde artificiel, qui est son œuvre, une sorte de fantasmagorie sans autre réalité que celle qu'elle lui donne. Elle est la divinité qui fait sortir du néant cette ombre de l'être, l'anime pour quelques instants de sa vie, lui communique quelque chose de sa puissance, et la transforme en une force agissante. L'erreur ne peut avoir aucune cause objective, elle doit donc être l'œuvre de la liberté de l'esprit ; elle ne peut venir du dehors, elle vient donc de nous; elle n'est pas dans ce qui est, elle est donc dans ce qui pense. Née de la faculté de créer de rien quelque chose, elle atteste la grandeur de l'esprit, qui a des faiblesses de dieu, des impuissances de créateur.

Si l'esprit témoigne de sa liberté par l'erreur, il l'atteste mieux encore quand, revenant sur son œuvre prématurée, il corrige ses jugements téméraires, retire ses affirmations précipitées, et construit en lui-même un monde intérieur, en accord avec la réalité. « L'erreur est « possible, parce que l'imagination représente le non-être comme exis- « tant et fait ainsi de rien quelque chose pour la pensée. Mais c'est ce « rien aussi qui rend possible la négation totale ou partielle, et c'est sur « la négation que repose la faculté de découvrir la vérité, de la connaître « de plus en plus et de la séparer de l'erreur, dont peu à peu on s'affran- « chit entièrement. Ce résultat est atteint par la puissance qui crée la « négation, qui la rend féconde pour la vérité, en lui donnant la force « de supprimer l'affirmation fausse. Ainsi c'est à l'imagination qu'il appar- « tient de supprimer l'erreur qu'elle a produite, grâce à son pouvoir de « faire de rien quelque chose pour la conscience. » Ici, l'obscurité dans l'expression vient de ce que la pensée est difficile à saisir. Quand je nie, selon l'auteur, il n'y a rien de positif dans mon esprit, il n'y a dans ma pensée aucune réalité ; d'où vient donc que je puisse rejeter l'affirmation fausse, qui a, du moins dans la pensée, une existence réelle? N'est-ce pas parce que je puis donner au rien, à la simple négation, une existence et une activité ? n'est-ce pas parce que le néant même emprunte à l'esprit quelque chose de son être et devient ainsi une force et une réalité? Le néant peut être pensé; mieux encore, il peut vivre et agir en nous. C'est cette obscurité dans l'idée qui rend le langage difficile à entendre. En accordant à l'auteur que l'erreur, comme sa correction, vient de la liberté de l'esprit, se manifestant par l'imagination créatrice, est-il nécessaire d'admettre que nous pensions le rien abstrait, le néant proprement dit? Que serait cette pensée sans contenu et sans objet? — Pour corriger l'erreur, ne suffit-il pas qu'à une hypothèse fausse l'esprit oppose une hypothèse plus conforme à ses propres lois et à la réalité objective, c'est-à-dire qu'il fasse surgir en lui-même une sorte de monde intérieur, dont l'apparition fasse rentrer dans le néant ses créations primitives? On objectera qu'on peut nier une erreur sans lui opposer une affirmation positive, et renverser sans rien édifier ; est-ce à dire que le néant devienne alors pour l'esprit une sorte d'instrument de destruction ? n'est-ce pas plutôt que l'esprit s'oppose lui-

même dans sa liberté, dans sa force, dans son être réel, à l'affirmation fausse qu'on prétend lui imposer?

La science n'existe pas, elle devient; elle n'est pas donnée, elle est conquise. Impatient de savoir, l'homme invente une vérité, combine des fictions qui le consolent de l'ignorance, confond ce qu'il imagine avec ce qui est, sans se soucier des démentis que lui donne la nature. Mais l'erreur même atteste la fécondité de l'esprit, toujours en train de créer pour détruire, de détruire pour créer encore, faisant succéder en lui les mondes aux mondes, et s'élevant par cet effort continu vers la vérité, que sa tâche est de produire en lui-même. Ainsi, la science n'existe que par la correction des erreurs successives, et l'erreur, comme sa correction, n'est possible que par l'imagination : nous pouvons déjà conclure que cette puissance est nécessaire à la recherche et à la possession de la vérité.

M. Froschammer montre ensuite que les trois grands ordres de vérités, que nous avons reconnus, cesseraient d'exister pour nous sans l'imagination. L'accord de la pensée et de l'objet (vérité formelle) n'est possible que si l'objet est représenté dans l'esprit; la vérité objective (ce qui est) n'existe pour nous qu'à la même condition; enfin l'idéal, ne se confondant pas avec ce qui est, suppose le travail créateur de l'esprit. L'imagination n'est-elle pas aussi le principe de toute connaissance (*das erkennende Grundvermogen*)? ne la retrouve-t-on pas toujours agissant dans les diverses facultés de l'esprit? D'abord c'est par elle qu'il nous est possible d'entrer en relation avec le monde qui nous entoure : supprimez-la, il n'y a plus ni son, ni lumière, ni couleur, tout se réduit à des mouvements diversement combinés dans la nature; il n'y a même plus de représentation possible, car ce n'est pas assez que les objets agissent sur les sens, pour qu'ils apparaissent comme images à la conscience; il faut qu'à l'occasion de l'impression sensible ces images soient créées, façonnées et comme dessinées par l'esprit. Que l'imagination agisse pour ressusciter les perceptions sensibles en l'absence des objets, qui les ont fait naître, nul ne songe à le contester. De là, nous pouvons déduire son rôle dans la mémoire : c'est elle qui fait réapparaître les objets en leur absence, ou qui évoque, à défaut de leurs images, les mots qui sont leurs symboles; dans l'association des idées : c'est elle qui, les dominant toutes, assigne à chacune une place conforme à sa nature et à son origine. Arrivons à l'activité logique de l'esprit. Supprimez le pouvoir d'unir et de séparer, de rapprocher ou de distinguer, la comparaison est impossible, et avec elle disparaissent la généralisation, le jugement et le raisonnement. Or, c'est à l'imagination seule qu'appartient le pouvoir d'unir comme de séparer, de ramener la diversité des caractères communs à l'unité d'un concept, et d'établir des rapports, des différences. Pour qu'un objet relatif soit pleinement déterminé, il faut qu'il soit distingué de tout autre; « or, cette distinction « n'est possible que si entre lui et tout autre le rien est intercalé « dans la pensée. Cet acte de l'esprit n'est possible à son tour que

« par la puissance réelle du rien pensé, que par le rien, qui tient de « l'imagination la signification d'un quelque chose pour l'esprit [1]. » Le principe d'identité, qui domine toute la logique, n'a lui-même toute sa portée et toute sa valeur dans la conscience que grâce à l'imagination. Il se formule de la façon suivante : ce qui est A est A, mais cette formule suppose que la détermination de A est clairement établie par l'imagination, et « qu'en même temps le non-être est présent à l'esprit, « pour être exclu et repoussé, car la détermination n'est complète que « par l'exclusion du contraire. »

L'œuvre de l'entendement est de saisir les choses dans leurs rapports, et pour cela de les soumettre aux catégories de substance, de cause, de possibilité. Il ne faut pas accorder à Kant que ces catégories soient dans l'esprit comme des formes toutes faites, comme des moules fabriqués d'avance et attendant la matière des phénomènes. L'esprit n'est pas une machine à ressorts compliqués, où des rouages en accord se mettent réciproquement en branle par un mouvement nécessaire. L'esprit agit; son action a ses lois, qui se révèlent en s'appliquant. Il n'y a en dernière analyse qu'une seule catégorie : l'esprit prenant conscience de sa puissance créatrice, s'apparaissant comme force, comme cause, et trouvant dans cette intuition immédiate de la force les notions de l'être et de la possibilité. Qu'est-ce donc que l'entendement? C'est l'imagination prenant conscience de sa puissance créatrice et y trouvant les lois mêmes de toute pensée. Par la raison, nous ne saisissons plus les choses du point de vue de la réalité, nous apprécions leur valeur morale, nous jugeons leur perfection relative, et en face de ce qui est nous affirmons ce qui devrait être. Il ne faut pas croire que les idées du vrai, du beau, du bien soient des idées immuables, des types déterminés et invariables; comment serait-il possible d'appliquer aux objets les plus différents cette mesure unique? Il faut supposer dans l'esprit une puissance vivante, toujours active pour la connaissance et la création de l'idéal, qu'elle porte en elle-même comme un germe à féconder. Cette faculté de créer est encore l'imagination. L'âme n'a pas en soi, par exemple, l'idée du beau sous forme d'image actuellement définie; elle a la faculté de discerner le beau dans les objets extérieurs, dans les représentations internes, et de donner une expression à ce sentiment, de faire de cette intuition une réalité visible. Les idées du beau, du vrai, du bien sont dans l'esprit à l'état de germes et se développent par un lent progrès. Ce n'est pas à dire qu'elles n'aient qu'une existence subjective, qu'elles soient uniquement l'œuvre de notre fantaisie, l'expression de nos désirs inassouvis. La valeur que nous attribuons à la science, à l'art, à la morale suppose l'existence réelle, nécessaire, absolue de l'idéal. « Les idées sont un rayon de la

1. Sans nier le rôle de l'imagination dans la comparaison, il serait possible d'éviter cette théorie qui suppose que le néant peut être pensé. La réponse serait analogue à celle que nous avons faite à propos de l'erreur.

« lumière éternelle qui tombe dans la conscience de l'homme et même « dans la nature; éclaire l'obscurité de l'existence passagère, sombre, « douloureuse; élève et illumine l'esprit; dirige et purifie la volonté; « ennoblit les sentiments et laisse entrevoir la félicité. »

Considérons les pouvoirs de l'esprit dans leur activité concrète, surprenons-les à l'œuvre; saisissons sur le fait les procédés par lesquels ils amassent peu à peu les trésors de la science; ici encore, l'imagination nous apparaîtra comme la créatrice de cette grande œuvre. L'expérience est un art véritable, qui a ses inspirations, ses coups de génie. Pour découvrir la loi, il faut embrasser l'ensemble des faits d'un regard synthétique, les résumer en des images abréviatives, inventer des combinaisons de phénomènes, créer un microcosme, sorte de raccourci du grand monde, et saisir en le reproduisant le principe qui fait l'unité des faits observés. Qu'est-ce que l'hypothèse? Une création du génie, qui dans son impatience de savoir devance les données de l'expérience et propose ses propres constructions à la nature. Qu'est-ce que l'analogie? Une hardiesse de l'esprit qui invente ce qu'il ignore en partant de ce qu'il sait. Il n'est pas jusqu'au raisonnement déductif qui ne laisse place au travail de l'imagination. Sans doute, le principe général contient tous les cas particuliers qu'il résume ; mais c'est à elle qu'il appartient de faire de cette abstraction, stérile et morte, une sorte d'être vivant et fécond qui développe toutes les conséquences qu'il porte en lui-même.

La sensibilité et la volonté ne sont pas moins dominées par l'imagination que l'intelligence. Qu'est-ce que l'art, sinon un moyen d'éveiller des sentiments par des images? Est-il besoin de rappeler que le bonheur de l'homme dépend de l'idée qu'il s'en fait; que l'amour s'adresse le plus souvent à uné personne qui n'existe que par notre fantaisie? que la crainte, l'espérance, le regret supposent l'image du passé ou l'anticipation de l'avenir? Arrivons à la volonté. Pour qu'une action s'accomplisse, il faut avant tout l'idée d'une fin à atteindre : il n'y a pas de mouvement sans direction. Cette fin n'existe pas encore, elle est donc imaginée : l'avenir apparaît comme présent. L'effort a pour conditions les images des plaisirs et des dangers possibles, les fictions de l'honneur et de la gloire; souvent aussi, il est surexcité par des légendes ou des fables, et nul ne songe à contester le rôle des croyances à la vie future dans la vie présente.

Ce que nous avons dit suffit à établir que l'imagination joue un grand rôle dans la vie de l'individu et de l'humanité; une question se pose maintenant à nous : l'imagination est-elle une résultante de forces antérieurement existantes, quelque chose de créé, de dérivé? ou bien est-elle indépendante dans son être et dans son action? est-elle un principe, et même le principe premier, originel, immanent à l'univers? D'abord, elle ne peut pas être sortie des éléments ni des forces du monde inorganique. Comment admettre que cette puissance du caprice et de la libre fantaisie, qui se joue dans ses conceptions de toutes les

lois de la nature et donne une réalité à l'impossible, soit sortie de la nature, travaillant selon ses lois nécessaires et invariables ? Un simple jeu de forces mécaniques peut bien produire une machine très-compliquée, mais non une puissance libre, indépendante des lois du mécanisme, qui l'aurait formée. Si l'imagination ne peut être sortie des combinaisons de la matière, ne peut-elle pas être considérée comme un pouvoir dérivé et secondaire de l'esprit ? Nos études antérieures nous permettent de répondre négativement à cette question. Ce n'est ni des sens, ni de la mémoire, ni de l'entendement, ni de la sensibilité, ni de la volonté, qu'elle pourrait être dérivée, puisque, nous l'avons vu, toutes ces facultés ont besoin d'elle pour entrer en acte ; puisque sans elle toutes sont comme si elles n'existaient pas, à l'état de pure virtualité, sans matière, sans excitation, sans force pour se mouvoir et accomplir leur œuvre. L'imagination ne peut avoir son origine ni dans la matière, ni dans un pouvoir subjectif de l'esprit ; mais la nature nous révèle une puissance qui offre avec elle les plus grandes analogies : c'est celle qui, travaillant les éléments inorganiques, fait sortir de leurs combinaisons les êtres individuels et déploie la richesse infinie des formes vivantes. Ce sont deux puissances de créer des images, d'inventer des formes, d'organiser des éléments ; mais les œuvres de l'une n'ont qu'une existence subjective dans notre conscience individuelle, tandis que les œuvres de l'autre se réalisent en naissant, se mettent à vivre d'une vie originale, se meuvent dans l'espace, se prolongent à travers la durée. Ce qui distingue encore ces deux sortes d'imagination, c'est que celle qui travaille dans la nature n'agit qu'en se soumettant aux lois des forces physico-chimiques, tandis que l'homme peut s'affranchir de toutes les lois et n'obéir qu'au libre caprice de sa fantaisie. Qu'elles soient cependant en une étroite parenté et en une action réciproque, c'est ce que prouve la double nature de l'homme, l'union en lui et les mutuels rapports de l'organisme et de l'esprit. L'imagination subjective et libre peut être regardée comme la forme la plus haute de l'imagination objective et réelle : elles sont identiques dans leur essence, différentes seulement par le degré de leur développement, par le mode de leur action.

Bien que l'imagination dans l'homme soit en une certaine mesure dérivée, puisqu'elle n'existe que par les progrès successifs d'une force primitive, elle ne perdrait pas son caractère de principe, s'il était établi que l'imagination objective, dont elle naît directement et avec laquelle elle est identique dans son essence, est une puissance première, qui ne peut être dérivée d'aucun élément, d'aucune force, d'aucune combinaison d'éléments ni de forces. Si l'imagination subjective n'est que la manifestation la plus haute du principe créateur des formes organiques et n'en diffère que par la conscience et par le caractère subjectif de ses représentations, il est clair que la cause (imagination objective) ne peut, pas plus que son effet, être expliquée par la matière et ses combinaisons. Les faits s'accordent avec le rai-

sonnement : l'expérience dément l'hypothèse de la génération spontanée. Il faut donc admettre un principe organisateur : une idée objective, se réalisant elle-même ; une puissance (*Plankraft*) de disposer des éléments, d'organiser la matière, de se diriger d'après un plan, de poursuivre une fin ; quelque chose de semblable à l'activité créatrice de l'imagination subjective dans l'homme ; une force commençant par des œuvres simples, se développant par l'action, s'exerçant dans ses luttes contre les résistances, et arrivant peu à peu aux œuvres les plus complexes, aux formes les plus variées.

Puisqu'au principe qui dans la nature organique et vivante poursuit des fins et crée des formes, répond dans l'homme une puissance subjective, identique dans son essence, analogue dans sa manière d'agir, c'est toujours une seule et même puissance, qui par son propre effort se développe et se métamorphose, montant de degrés en degrés, se manifestant dans les formes individuelles les plus différentes, créant des organismes toujours plus complexes, où de plus en plus elle se concentre, jusqu'à ce qu'elle devienne visible à elle-même dans la conscience, indépendante et libre dans l'esprit humain. Comme passent et se succèdent les images dans l'âme, ce microcosme, ainsi dans le grand monde naissent et meurent, se chassant les unes les autres, les générations des êtres vivants : c'est la même loi, le même développement, le même progrès continu vers des formes plus parfaites, la même marche vers un idéal qui sans cesse recule devant la poursuite sans fin.

L'unité du principe qui dans la réalité crée les êtres vivants, qui dans l'esprit suscite le monde des idées, se manifeste surtout dans l'amour, où les deux formes de l'imagination s'unissent pour travailler à la même œuvre, où le désir obscur de la nature physique, où le secret effort de l'être pour engendrer, éclairé des lumières de la conscience, devient un élan d'une force irrésistible. Que l'artiste caché, dont les idées sont des formes vivantes, jusqu'à ce qu'elles deviennent en nous des images subjectives, se confonde avec la puissance génératrice, c'est ce que déjà nous disent obscurément les plantes, c'est ce que nous répètent les animaux, c'est ce que nous nous révélons plus clairement encore à nous-mêmes. Quand les plantes se parent de fleurs, quand elles s'ornent de couleurs éblouissantes, n'est-ce pas pour l'amour qu'elles se font si belles ? N'est-ce pas à ce moment décisif que l'animal lui aussi revêt sa robe la plus brillante ? Pourquoi l'oiseau couvert de son plus riche vêtement de plumes fait-il sa voix plus douce et met-il une caresse dans son chant ? Pourquoi, d'instinct, le plus beau court-il vers celui qui lui ressemble ? Et chez l'homme, à l'heure où la jeunesse est dans sa fleur, où l'être dans sa force éprouve le besoin de se délivrer de la vie surabondante qui l'oppresse en la communiquant, ce désir inconscient de la puissance vitale ne devient-il pas la crise décisive du drame de l'existence ? l'idée maîtresse qui met l'unité dans toutes nos idées ? l'unique sentiment qui s'emparant de toutes

nos forces, les lance dans une même direction, leur imprime un irrésistible élan? Et si l'amour inspire au poëte, comme à l'oiseau ses plus beaux chants, n'est-ce pas encore parce que la puissance génératrice surexcitée entraîne l'âme dans son effort créateur? Ainsi, dans la nature et dans l'homme, c'est le même principe qui fait apparaître les formes vivantes, sorte d'images objectives, et les images subjectives, sorte de formes vivantes, qui naissent et meurent dans l'esprit.

Dans sa lutte continue contre la matière inorganique, l'imagination objective développe ses forces, apprend à en faire usage; plus habile, elle les multiplie, en les concentrant dans des organismes plus parfaits, à la fois plus compliqués et plus uns, jusqu'à ce que, par une longue suite de lents progrès, dans une dernière concentration de toutes ses forces, elle parvienne à s'affranchir, à se voir elle-même et à jouir de son œuvre. Devenue ainsi l'imagination subjective chez l'homme, cette puissance du travail et du mouvement en avant ne s'arrête pas dans l'inertie d'un repos stérile; elle poursuit dans la pensée l'œuvre de beauté accomplie dans la matière; elle crée la science, l'art et la morale; elle invente des symboles pour les religions; elle reproduit dans l'esprit le vrai monde tel qu'il est; puis, toujours féconde, elle construit un monde de beauté, celui qui devrait être, auquel elle donne pour soleil l'espérance; un moment satisfaite de son œuvre, bientôt mécontente, elle prend un nouvel élan vers une région plus haute, s'élançant ainsi d'un vol continu vers l'idéal inaccessible.

2e Livre : *L'Imagination objective et son progrès dans la nature vers l'âme subjective.* Nous avons à chercher maintenant ce qu'est l'imagination objective à son point de départ, à considérer l'origine et le développement des formes organiques, à marquer par quels degrés l'être s'élève peu à peu vers la possession de lui-même par la capacité de sentir et de percevoir, par le penchant, l'instinct et la conscience.

Au commencement, la puissance créatrice universelle doit être immanente à la matière, comme dans la graine est contenu le principe qui donnera à la plante sa forme et construira son organisme; mais cette puissance universelle est plus indéterminée, plus riche, avec une tendance à se déployer en des formes d'une variété infinie. Ainsi, avant l'apparition des individus, la matière dans sa masse est dominée, pénétrée, et comme spiritualisée par un principe, que nous avons reconnu analogue à l'imagination subjective, mais qui est encore à l'état d'indétermination. L'auteur maintient ici à la fois contre l'idéalisme et contre le matérialisme la nécessité d'admettre au moins deux facteurs pour expliquer le développement du monde, un principe matériel et un principe spirituel, des éléments et une puissance pour les organiser. L'idéalisme n'est-il pas contraint d'opposer au moi un non-moi, au sujet un objet, pour arriver à la notion du réel? Le matérialisme n'en vient-il pas toujours à donner à ses atomes étendus des attributs spirituels, comme la force ou je ne sais quelle obscure aperception? Le

dualisme s'impose donc même à ceux qui prétendent s'y soustraire.

Suivons le travail de cette imagination qui se fortifie dans ses luttes, s'exalte peu à peu par l'effort, et arrive par cette concentration toujours plus grande jusqu'à la conscience d'elle-même. Étudions d'abord le monde inorganique. De simples changements de position dans l'espace ne peuvent rendre compte des propriétés toutes nouvelles que mettent au jour les combinaisons chimiques. La simple juxtaposition, qui ne suffirait pas même à expliquer la cohésion, ne peut devenir dans ces combinaisons « une transmutation, une transformation, sinon une trans-« substantiation proprement dite. » Nous devons déjà supposer ici l'action d'une puissance travaillant d'après une idée et réalisant une forme. Dans la cristallisation, cette action est plus visible encore : le cristal est déjà un individu, un organisme, où les éléments sont disposés pour l'expression d'une pensée déterminée. La neige et la glace dans leurs dessins compliqués font prévoir les formes des plantes, la disposition des organes vivants, comme pour attester qu'une seule et même pensée domine le développement de l'univers visible. Si les mouvements de la matière livrée au hasard ne peuvent nous rendre intelligible le monde inorganique, comment suffiraient-ils à expliquer la vie? ce concours d'une multitude d'éléments à une même œuvre? cette vivante harmonie, toujours menacée, toujours triomphante? Un organisme est un tout individuel, fermé, dont les parties sont distinctes, mais tellement unies qu'elles forment un ensemble, poursuivent une même fin, constituent un seul être. Il faut qu'un principe unique, que l'idée même de l'être vivant préside à toutes les fonctions, dispose les éléments toujours disparaissant, toujours renouvelés selon la forme extérieure et visible, qui doit être réalisée, dirige tous les mouvements de ce mécanisme compliqué vers les fins, qui doivent être poursuivies. La mort, comme la vie, reste inexplicable, si l'on n'admet pas un principe vital, une puissance qui domine les éléments, les pénètre d'une même pensée, leur impose une même forme, les guide dans leurs mouvements, les contraint à une direction déterminée. Si un organisme est constitué par un simple rapprochement de molécules, la mort naturelle, qui ne suppose pas la séparation violente et comme le déchirement des parties brisées, désunies, disloquées, ne s'explique plus. Il faut donc admettre une puissance surnaturelle qui travaille dans le monde, qui élabore la matière inorganique et se sert des forces physico-chimiques comme de moyens pour ses créations vivantes.

Les premiers êtres organisés devaient être très-simples ; c'étaient sans doute des amas de matière organique, des cellules. Peu à peu, l'imagination objective accroît son énergie, en l'exerçant; elle poursuit des fins plus lointaines par des moyens plus multiples ; elle invente et réalise des images plus compliquées, créant des êtres supérieurs, qui témoignent des progrès de son génie artistique. Darwin a raison quand il affirme qu'une évolution lente élève les êtres organisés vers la beauté de la forme et la plénitude de la vie; il a tort quand il nie qu'une pensée

directrice préside aux phases successives de cette évolution. La plante tient à la terre par ses racines; elle est comme prisonnière; elle attend sa nourriture, ne pouvant aller au-devant d'elle; l'animal est un individu; outre une forme déterminée il a une existence intérieure; il porte en lui ses organes de nutrition, ses racines en quelque sorte, qui ne le fixent plus à la terre, et d'un mouvement spontané il fuit le danger, il court à la satisfaction de ses besoins. Au plus bas degré, ce n'est qu'une obscure sensation de la vie physique qui le guide; mais peu à peu la conscience apparaît et avec elle de véritables sentiments, comme la tristesse à la mort des petits chez les mammifères et chez les oiseaux, comme la joie de retrouver son maître chez le chien, jusqu'à ce qu'enfin dans l'homme se montre l'intelligence individuelle, indépendante et libre, qui varie ses actes selon les circonstances, qui invente des fins et des moyens pour les atteindre. L'imagination objective travaille donc comme l'esprit humain, montant d'un élan continu vers l'idéal, se servant de l'œuvre accomplie comme d'un moyen pour une œuvre nouvelle, ne trouvant jamais dans la beauté réalisée que l'occasion de rêver une beauté plus parfaite.

Cette puissance communique à ses créatures quelque chose de sa mystérieuse fécondité; elle s'emprisonne elle-même dans les organes de la génération, elle y est présente et y accomplit son œuvre divine. La vie n'a tout son prix que par cette faculté de la transmettre, d'en faire l'abandon. La joie suprême est de créer. Quand l'être est dans toute sa force, dans toute sa beauté, il est paré pour le sacrifice. Il croit chercher la jouissance la plus haute : il travaille à perpétuer l'espèce; il se croit plus vivant que jamais, il meurt à lui-même, il nie son droit à l'existence, il engendre les êtres qui doivent le chasser et prendre sa place sur la terre. Ainsi, dans la joie divine de créer, dans la plus haute exaltation de l'être, dans l'ivresse de la vie qui se communique, se révèle la nécessité de l'anéantissement et de la mort. L'individu, par l'amour, renonce à lui-même, s'éteint pour allumer une lumière plus brillante, une flamme plus vive; et le progrès s'accomplit par ce désintéressement. « Mais le cerveau, chez les êtres vivants, « peut former comme un pôle opposé aux organes de reproduction, « surtout quand ces êtres sont haut placés dans l'échelle organique. » Cette idée de l'auteur nous semble très-juste et donner l'explication de bien des phénomènes de la vie morale. Dans l'homme, le cerveau est l'instrument du génie, l'organe de la génération spirituelle. Cet organe ne peut-il tarir les sources de la génération physique, ou plutôt les détourner de leur cours, les jeter et les confondre en lui-même, transformant les désirs en idées, les sensations en sentiments, l'entraînement physique en un élan spirituel? N'est-ce pas cette métamorphose que chantait Platon dans ses hymnes du *Banquet?* Et les fanatiques de l'amour n'allument-ils pas à ce foyer matériel la flamme qui les dévore? Qu'est-ce que la poésie amoureuse? De la vie sous forme d'images, de la force vitale sous forme d'enthousiasme lyrique. Le

rhythme des vers y répond au battement de cœur de l'animal furieux d amour, l'harmonie précipitée ou plus lente et plus douce aux cris irrités du désir qui s'éveille ou à la joie accablante du désir satisfait. De là l'amour mystique, l'amour idéal, avec ses fiertés et ses exaltations chez les poëtes, avec ses souffrances réelles chez ses victimes; soif toujours inassouvie, sorte de désir monstrueux, qui, moitié physique, moitié moral, par sa nature même, ne saurait être assouvi; mais de là aussi la délivrance possible de l'esprit qui, affranchi de la dernière illusion, que suscite en lui le désir physique, se repose dans la sérénité d'une vie purement spirituelle. L'individu peut se dégager des fonctions inférieures de l'organisme, arriver à l'indépendance et à la pleine possession de lui-même par l'activité intellectuelle, se soustraire à la nécessité de perpétuer l'espèce, remplacer cette fécondité matérielle par la fécondité morale, cette création dans le monde des corps par la création dans le monde de l'esprit. L'imagination objective se transforme en imagination subjective, la force vitale en intelligence, la puissance génératrice en puissance d'évoquer des images, de saisir des rapports nouveaux, d'enfanter des mondes intérieurs.

Au-dessus de la vie organique, nous trouvons la faculté de sentir, d'éprouver du plaisir et de la douleur, faculté qui fait de l'individu un être pour lui-même, qui lui permet non-seulement de se distinguer des choses, mais encore de distinguer au moins obscurément son être de ses états successifs. Chaque organisme a sa forme déterminée et ses fins à poursuivre; il est une idée de l'âme universelle; supposons que cette forme et ces fins deviennent en quelque sorte visibles à elles-mêmes, que cette idée se saisisse telle qu'elle est réalisée : un trouble dans l'organisme deviendra une sensation douloureuse; le plaisir, au contraire, naîtra de l'accord de tous les éléments disposés selon la forme organique, de la direction de toutes les forces vitales vers la fin qu'elles doivent atteindre. S'il y a sensation, c'est donc parce que l'idée objective, qui préside à la forme organique, s'apparaît à elle-même et se saisit dans toutes ses modifications. Comment s'expliquer cette intuition de l'être par lui-même? Comment s'opère ce passage de l'inconscient à la conscience? De même que l'homme ne prend possession de ses facultés qu'en les exerçant, de même qu'il doit conquérir, par l'effort, son intelligence, sa moralité, son génie artistique, ainsi, dans sa lutte contre la nature matérielle, dans son travail pour organiser l'inorganique, l'imagination objective de plus en plus se concentre, se surexcite, jusqu'à ce qu'elle arrive à la conscience de son œuvre, jusqu'à ce qu'elle s'aperçoive elle-même et ses modifications en percevant l'organisme et ses divers états.

La sensation serait inutile à l'être vivant, s'il ne pouvait agir conformément à cet avertissement de la douleur, à cette invitation du plaisir; il ne suffit pas de jouir et de souffrir; il faut connaître les objets extérieurs, parce que, seule, cette connaissance permet d'aller au-devant du plaisir et de fuir la douleur. Pour expliquer la connaissance par les

sens, il faut admettre que la puissance créatrice a une tendance à former des organes, qui rendent la nature visible à elle-même. C'est toujours le même effort pour marcher de progrès en progrès vers la conscience, pour faire de l'être objectif un être individuel, pour rendre la réalité intelligible à elle-même. L'âme universelle n'est pas satisfaite quand elle a disposé des belles formes aux lignes harmonieuses, quand vibre le son, quand étincelle la lumière; à quoi bon toute cette beauté, si elle ne crée pas les sens, la vue, l'ouïe, l'odorat, pour contempler l'œuvre accomplie; si elle ne s'arrête pas un instant pour jouir de son art; si elle ne place pas en face de la réalité ces miroirs vivants, qui se voient eux-mêmes et dans lesquels se réfléchissent les splendeurs de la nature visible? Qu'est-ce donc que la perception extérieure? C'est la nature devenant en quelque sorte subjective, se faisant conscience pour s'apercevoir dans sa réalité et dans ses phénomènes. Quand nous voyons, c'est la lumière qui se voit; quand nous entendons, c'est le son qui s'entend. « Les sens appartiennent à la nature, viennent de la « nature; c'est la nature dans son immanence qui voit, qui entend et « qui, à la fois, est vue et entendue. » La valeur absolue de la perception extérieure est la conclusion nécessaire de cette théorie. Ce n'est pas seulement l'apparence, c'est la réalité même que nous percevons. Les sens nous révèlent l'être dans son essence. D'abord l'imagination objective est présente en eux, puisqu'ils sont sa création; en second lieu, elle les a formés d'éléments matériels, de muscles et de nerfs, en pénétrant la matière, en se soumettant aux lois physico-chimiques, ou plutôt en appliquant ces lois à ses fins. Les sens peuvent donc nous révéler « ce qui est, puisque leur essence et la loi de leur activité sont « en étroit rapport avec l'essence et avec la loi des choses. » — Cette argumentation nous paraît peu convaincante. Nous comprenons qu'une puissance comme l'imagination devienne subjective et consciente d'elle-même : il y a développement, il n'y a pas métamorphose; nous comprenons aussi que les sens, étant créés par l'imagination objective, puissent percevoir ce que celle-ci a mis d'elle-même dans les choses; mais que la matière, que cette prétendue réalité, dont le seul caractère définissable serait l'opposition à l'esprit, puisse être connue dans son essence, voilà ce qui n'est nullement expliqué par ce fait que les nerfs et les organes des sens sont de la matière et sont soumis aux lois de la matière. En percevant, un sens n'a pas conscience de lui-même, de son essence ni de ses lois.

C'est surtout pour expliquer l'instinct et ses merveilleux effets qu'il est nécessaire d'invoquer l'âme universelle. C'est elle qui agit dans l'animal, qui le dirige vers ses fins, qui le conduit vers les objets nécessaires à sa conservation, qui lui fait accomplir avec une précision infaillible les actes les plus compliqués. Il semble que l'idée organique se saisisse elle-même dans ses rapports avec les objets extérieurs, et qu'elle donne à l'être vivant une impulsion conforme à cette immédiate intuition. L'animal est une sorte de somnambule, dont tous les mouve-

ments répondent au rêve que fait en lui, que réalise par lui l'imagination créatrice.

3e Livre : *Développement de l'imagination devenue subjective : l'esprit conscient de lui-même; la personnalité humaine.* — Dans la troisième partie de son ouvrage, l'auteur s'élève de l'animal à l'homme et s'efforce d'expliquer, par ses principes, notre nature sensible, intellectuelle et morale. — En premier lieu, l'apparition de l'homme doit être rattachée au développement de l'univers, ses rapports avec la nature le prouvent, l'unité de la science l'exige. Il marque un moment décisif du progrès universel; il est le chef-d'œuvre de l'imagination créatrice, qui travaille les éléments matériels en se conformant à leurs lois, mais qui, dans cette lutte de plus en plus, les domine et les contraint d'exprimer ses idées, de traduire ses conceptions. Ou l'organisme primitif avait une tendance à produire l'homme à travers tous les degrés, toutes les espèces, toutes les générations successives, si bien que la vie était faite pour l'humanité, comme dans la plante, la tige et les feuilles n'existent que pour la fleur et le fruit; ou, dès le principe, un seul des organismes primitifs, peut-être aussi plusieurs d'entre eux, possédaient cette tendance à l'exclusion de tous les autres. En tout cas, l'homme est l'œuvre suprême de la puissance qui crée les organismes, et son esprit n'est que le dernier degré de la conscience, que prend peu à peu, dans ses efforts successifs, l'esprit immanent au monde.

Le dualisme de la matière et de l'esprit se retrouve dans l'homme comme dans la nature. Mais il ne faut pas admettre deux âmes, l'une qui anime le corps, l'autre qui préside à la vie spirituelle. Ces deux âmes n'en font qu'une : c'est la puissance créatrice des formes vivantes qui, devenue consciente d'elle-même, donne naissance à toutes les facultés de l'esprit, à la sensibilité, à l'intelligence, à la volonté. Ces trois facultés ne peuvent être confondues, mais leur action simultanée dans la plupart des phénomènes psychologiques prouve assez qu'elles dérivent d'un principe commun et que leur pluralité n'exclut pas l'unité de l'âme. Déjà, dans les organismes vivants, l'imagination objective laisse entrevoir les trois forces primitives, qui deviennent les facultés de l'âme : « Il y a d'abord la force plastique, dont le rôle est de détermi« ner la forme (*das eigentlich gestaltende, plastiche Moment*); il y a en « second lieu la force téléologique, qui met l'harmonie entre les parties « élémentaires, qui en forme un tout, qui les fait se mouvoir en accord; « il y a enfin la force agissante, le principe même du mouvement; ces « trois forces se distinguent et en une certaine mesure se séparent dans « l'âme, où elles deviennent la sensibilité, l'intelligence, la volonté [1] »

La meilleure manière d'établir tout à la fois et l'unité essentielle de

1. Le mot force ne traduit peut-être pas très-exactement ici le terme *das Moment*. L'auteur veut dire, si nous comprenons bien sa pensée, qu'on peut distinguer par l'analyse dans l'acte complexe de l'imagination créatrice trois actes, qui, en devenant indépendants dans l'âme, constituent ses trois facultés.

l'âme et la diversité de ses pouvoirs, c'est de montrer comment elles ont leur origine dans un principe primitif qui les contient virtuellement, comment elles se développent par l'exercice et arrivent ainsi à la pleine possession d'elles-mêmes. Nous savons déjà comment apparaît la conscience. Elle n'est pas autre chose que le principe vital qui, au lieu de se disperser également dans tous les éléments d'un organisme homogène et simple, se concentre dans divers systèmes, où il se ramasse et se multiplie, systèmes qu'il relie tous à un centre unique, où il semble qu'il jaillisse en une lumière lumineuse pour elle-même. L'esprit, affranchi par la conscience, devenu maître de lui-même, se distinguant de tout le reste, agit et en agissant non-seulement développe, mais encore crée ses puissances d'agir ; ainsi se forme un véritable organisme spirituel, composé d'éléments subjectifs, qui a son centre dans le moi, qui obéit à ses lois propres, qui peut être étudié en lui-même et par lui-même : c'est la conscience réfléchie, dans laquelle la conscience subjective, avec son activité spontanée, devient un objet pour elle-même. L'homme ne se borne pas à la connaissance des modifications qui se succèdent en lui, à l'intuition fugitive des phénomènes intérieurs, pensées, sentiments, volitions; non-seulement il agit et il sait qu'il agit, mais encore il se regarde agir; non-seulement il pense et il sait qu'il pense, mais encore il regarde cette pensée, qui suppose déjà la conscience spontanée pour exister, et il prend conscience de sa conscience même par la réflexion. Ainsi l'imagination objective est principe vital, quand elle crée les corps vivants; elle devient la conscience spontanée, quand, par ses progrès dans la construction des organismes, elle se concentre et s'exalte jusqu'à se saisir elle-même; mais elle peut s'élever plus haut encore et devenir la conscience réfléchie, qui ne se rapporte plus directement au corps, qui a pour objet propre l'organisme spirituel, tel qu'il s'est constitué peu à peu par l'exercice et le développement des facultés primitives.

Nous avons expliqué la sensation, la perception extérieure et l'instinct, tout ce qu'on pourrait appeler la vie morale de l'animal, par la représentation intérieure de l'organisme, dans ses modifications, ses lois, ses besoins, par la puissance de l'esprit immanent au monde, qui se développe en multipliant ses rapports avec les choses et devient visible à lui-même; cherchons maintenant à rattacher à la conscience que prend de lui-même l'organisme psychique, c'est-à-dire encore à l'âme universelle se saisissant comme principe spirituel, les facultés vraiment humaines, le sentiment, l'entendement et la raison, la volonté libre. La sensation, nous l'avons vu, c'est la forme organique se voyant elle-même, c'est le corps ou plutôt l'idée du corps jouissant ou souffrant de ses modifications; le sentiment, c'est l'âme s'apercevant dans son être et dans ses qualités, c'est l'organisme psychique, prenant par intuition directe conscience de son état intérieur, jouissant de l'accord de tous ses éléments en harmonie, souffrant d'une rupture d'équilibre, d'une sorte de blessure à son être idéal, d'un déchirement de son tissu

d'images et d'idées. Le sentiment, c'est donc l'aperception immédiate de l'âme par elle-même. C'est assez dire que cette faculté n'est pas distincte de l'imagination, puisque la conscience d'abord et en second lieu l'organisme psychique, qui se forme de l'ensemble des faits conscients, n'existent pas en dehors d'elle. Les faits nous donnent des preuves nouvelles de cette identité de nature. Est-ce que l'amour existe sans la puissance d'idéaliser, de se créer des chimères? Est-ce que nos émotions les plus vives ne naissent pas de la beauté dans la nature et dans l'art, et la beauté n'est-elle pas une harmonie d'images? La puissance qui sculpte les formes, rêve le dessin de leurs lignes, dispose leurs teintes en accord et à tout ce charme visible donne pour accompagnement la musique des sons, cette puissance devient le sentiment, quand dans une âme elle s'arrête à la jouissance de son œuvre, quand elle se contemple ainsi elle-même et en elle-même l'image de ses propres créations.

L'activité de l'entendement consiste dans l'effort pour découvrir les vérités universelles et les lois nécessaires, pour faire de ces vérités et de ces lois comme la substance de l'esprit. Cette œuvre n'est possible que si dans son être intime l'entendement est au moins en puissance l'ensemble de ces lois, qui en lui ont pris la réalité et la vie et se sont comme organisées en une faculté consciente. « L'entendement, c'est « donc une force une et vivante où les lois qui dominent l'être et ses « phénomènes sont saisies dans leur réalisation concrète, connues dans « leur nécessité, dans leur légitimité, par une puissance non distincte « d'elles, qui s'est élevée de l'objectivité et de l'inconscience à la sub- « jectivité et à la conscience. » Traduisons : La matière a ses lois; l'esprit intérieur, qui anime la matière, a les siennes : ce sont les lois éternelles, auxquelles doit se soumettre toute réalité. Pour que la réalité soit vraiment connue, il faut donc que ces lois soient connues dans leur universalité, dans leur nécessité; c'est trop peu pour cela de l'expérience, qui donne ce qui est, ce qui a été, non ce qui sera, moins encore ce qui doit être; il faut que ces lois soient l'entendement même, que non-seulement elles lui soient innées, mais encore qu'elles le constituent, qu'elles soient toute sa réalité. Qu'est-ce donc que l'entendement humain? Ce sont les lois universellement obéies de la matière et de l'imagination objective se percevant elles-mêmes dans une faculté consciente de notre âme.

Comme les sens saisissent d'une vue directe les choses sensibles, la raison, sorte de sens supérieur, perçoit l'idéal; comme la perception extérieure suppose la sensation, la perception de l'idéal suppose un sentiment de l'âme. C'est au plaisir que nous éprouvons en sa présence que nous discernons la beauté. Comme les sens ont une activité, créent les sons et la couleur, ainsi la raison non-seulement connaît, mais encore crée l'idéal. Il semble que pour expliquer cette faculté de l'idéal, l'auteur n'ait qu'à y montrer la puissance créatrice des formes dans la nature devenue puissance subjective, consciente,

et jouant avec des images, conformément à ses propres lois. Mais, obéissant peut-être à des préoccupations religieuses, il craint d'accorder trop d'indépendance à cet esprit intérieur, qu'il trouve partout présent dans le monde, et il admet des idées éternelles, semées comme des germes dans le monde, déjà se développant obscurément dans l'âme des choses, et arrivant enfin à fleurir dans l'âme de l'homme.

Dans ce système du monde, la liberté n'apparaît pas avec l'homme comme quelque chose d'étrange, de mystérieux et de contradictoire ; elle n'est plus un miracle rompant l'enchaînement nécessaire des choses, une exception aux lois du mécanisme universel ; elle est présente à toute la nature ; elle y agit, elle y domine, elle préside au grand drame qui s'y joue, elle en dirige toutes les péripéties vers un dénouement heureux; elle livre les perpétuelles batailles, remporte les victoires successives qui marquent les étapes du progrès universel. Il n'y a donc rien d'absurde à ce que l'esprit universel à sa plus haute puissance s'affranchisse de la nécessité mécanique. Devenu l'esprit humain, il poursuit sa tâche, il continue sous une forme nouvelle son œuvre commencée dans la nature ; il conçoit un idéal, il lui donne l'existence, il l'organise en quelque sorte dans la réalité, puis après s'être réjoui dans son œuvre, après s'y être arrêté un instant dans l'espérance illusoire d'un repos mérité, de la contemplation même de l'idéal réalisé, il fait jaillir des formes nouvelles, qui veulent vivre et prendre corps et qui, à peine développées, ne seront plus que les moyens d'une floraison plus belle encore. L'imagination objective a une double nature : elle est une force indépendante, en un certain sens indéterminée ; mais cette indétermination n'est en elle qu'un moment ; à dire vrai, elle n'est indéterminée que parce qu'elle se détermine elle-même. Elle est une force créatrice, qui invente ce qu'elle fait, qui se fixe son but et qui y marche ; elle est à la fois l'idée et l'action, la pensée et la force qui l'exécute. De même, la liberté dans l'homme n'est pas un libre arbitre indéterminé, une volonté aveugle, un effort absurde ; elle est raison en même temps que puissance ; elle crée l'idéal, puis elle l'exécute ; elle est l'artiste, dont les œuvres sont des rêves intérieurs avant de devenir des réalités visibles.

En résumé, dans le monde, deux principes : la matière qui fournit les éléments de l'édifice, l'esprit qui sans cesse les dispose, sans cesse les contraint d'exprimer quelque pensée plus haute, développant un plan où les créations nouvelles continuent les créations réalisées, s'y relient et les achèvent, où la beauté actuelle est comme une harmonie vivante, qui sans rien perdre de son unité peut se compliquer toujours de beautés en accord. Supposez un principe unique, partout identique à lui-même, le mouvement s'arrête, plus d'effort, plus d'action, plus de réalité : une masse d'atomes dort éternellement le lourd sommeil de l'inertie, ou l'esprit regarde passer en lui des mondes possibles, avec de soudaines impatiences de créer ; artiste puissant, il cherche en vain

devant une forme plus belle le marbre qui l'exprimera ; toujours il voit l'image fugitive s'évanouir, et il se résigne enfin aux nonchalances de ces rêves plastiques, au néant desquels sa fécondité s'épuise. Mettez en présence les deux principes contraires : la lutte s'engage, l'esprit s'efforce de dominer la matière, il la contraint d'exprimer ce qu'il pense, de travailler à son œuvre, et, dans cet exercice constant de ses forces, il les surexcite, il les exalte, il les accroît en les dépensant. Dans la nature comme dans l'homme, l'esprit fait des lois de la matière des moyens pour ses fins : ce sont des forces auxquelles il impose une direction et dont il prévoit les résultantes. Plus il agit par elles, plus il les connaît ; peu à peu il devient capable de résoudre les problèmes les plus compliqués et de créer ces mécanismes aux rouages infinis, aux résultantes sans nombre, toutes en accord, qu'on nomme des organismes : ainsi du cristal jusqu'à l'homme, à travers tous les degrés de la forme visible, de la végétation, de la vie, de la conscience, monte l'esprit universel, jusqu'à ce que, par un dernier effort, par une dernière victoire sur la matière, il se rende visible à lui-même dans sa nature et dans son être, dans ses créations et dans leurs lois. Comment expliquer que la matière et l'esprit, substances hétérogènes, puissent entrer en relation, devenir ouvriers d'une même œuvre? Que deux forces sans aucun rapport agissent et réagissent l'une sur l'autre, c'est inintelligible, puisqu'elles sont supposées sans point de contact possible. Le monde existe, et son existence exige l'esprit et la matière ; il ne reste qu'une hypothèse : admettre que ces deux principes ne sont pas d'irréconciliables ennemis; qu'ils ont une origine commune dans un principe supérieur ; qu'ils sont sortis par exemple d'un seul et même acte de la volonté créatrice, qui les a faits l'un pour l'autre. De ce nouveau point de vue, l'aspect du monde change : l'indépendance de l'esprit se conquérant lui-même dans sa lutte créatrice est plutôt apparente que réelle. Dieu est l'auteur de tout ce qui est ; il est présent à son œuvre, il est en elle, il est le moissonneur et le grain semé. De son sein sont tombés tous les germes, qui par une évolution lente se développent sous nos yeux ; c'est lui qui dans l'esprit encore sans images mettait la possibilité des espèces chimiques, des formes vivantes ; c'est lui qui, dans l'indétermination primitive, répandait ces idées du beau, du vrai, du bien, qui finissent après des péripéties sans nombre par s'épanouir dans l'esprit humain. C'est par une nécessité intérieure que se développe la plante du germe au fruit ; n'en est-il pas de même du monde tout entier?

Ainsi, préoccupé de faire une philosophie de la nature qui réponde aux découvertes de la science contemporaine, sans contredire les dogmes de la théologie, l'auteur prend pour premier principe un mystère : la pénétration réciproque de deux substances hétérogènes. Ce mystère est un problème nouveau, qui ne peut être résolu que par l'existence de Dieu. Mais est-il vrai que l'hypothèse d'un Dieu, créateur de la matière et de l'esprit, rende plus intelligible l'action réciproque

de ces deux substances ? Comment l'étendu peut-il agir sur l'inétendu ? Comment ce qui, par définition, n'occupe aucun lieu dans l'espace, ce qui est simple, indivisible, peut-il se diviser, se répandre dans l'espace et embrasser une multiplicité d'éléments étendus ? Il n'y a qu'un corps qui puisse s'unir à un corps. Voici que de nouveau se pose le problème insoluble qui a tourmenté le XVII[e] siècle. Peu importe que la matière et l'esprit soient sortis d'un même acte créateur : après la création, ils n'en sont pas moins distincts d'une distinction absolue, qui les rend insaisissables l'un à l'autre, qui ne leur laisse aucune prise pour engager le combat : pour le corps, l'âme est un fantôme invisible; pour l'âme, le corps est un monstre incompréhensible ; il faut que l'un ou l'autre disparaissent, le choix s'impose.

Toutes les théories de l'auteur, qui supposent la communication des deux substances, sont arrêtées à ce même obstacle. Est-il vrai que le sensualisme et l'idéalisme se concilient dans l'imagination ? Cette faculté de l'esprit, dit l'auteur, faisant du sensible quelque chose d'intellectuel, de l'intellectuel quelque chose de sensible, montre que les deux termes, impliqués dans une même connaissance, ont une valeur égale et une aussi réelle existence. — Oui, si l'on admet que le sensible ne soit pas déjà quelque chose de purement intellectuel, ce qui donnerait raison à l'idéalisme. — Est-il vrai encore que dans l'acte d'imagination nous saisissions sur le fait, nous observions directement, comme une réalité en nous, la pénétration de l'âme et du corps ? Le corps s'est fait esprit, l'esprit s'est fait corps, pour former l'image de l'objet représenté, dit l'auteur. — Que l'imagination tienne des sens et de l'esprit (sinnlich-geistig), nous ne le contestons pas ; mais ce qui pénètre en nous par les sens, ce n'est pas la matière même ; la perception d'un objet est une image, quelque chose d'intellectuel, à moins qu'on admette avec M. Froschammer que la matière est une réalité directement connue, que c'est la matière même qui en nous prend conscience d'elle-même. Nous avons rejeté le principe, nous rejetons la conséquence : l'esprit ne peut pas pénétrer la matière, s'associer à elle assez intimement, pour qu'elle devienne consciente d'elle-même, en devenant une partie constituante de l'âme. Si la matière ne peut se saisir comme réalité, ses lois ne pourront pas plus devenir visibles à elles-mêmes, s'organiser en un entendement humain. Que l'étendu devienne l'inétendu, que l'esprit un et simple pénètre le corps multiple et divisible, voilà le postulat inacceptable, qui est supposé par toutes ces théories.

L'auteur objectera qu'il faut bien admettre ce qui est constaté ; que le dualisme s'impose, parce que l'action directe des deux substances se constate ; que la science doit accepter sans préjugés les hypothèses que lui dictent les faits. Il ajoutera qu'avec une substance unique, identique à elle-même, le mouvement s'arrête et l'être s'endort dans l'inertie ; que toutes les doctrines en viennent au dualisme; que les matérialistes donnent à l'atome étendu la force, parfois je ne sais quelle sensibilité virtuelle; que les idéalistes finissent toujours par placer en face

du moi le non-moi, en face de l'esprit quelque chose qui plus ou moins en diffère. — Que le dualisme s'impose, c'est ce qui résulte de la double nature de notre intuition, par la conscience et par les sens, de ce fait psychologique que les phénomènes intérieurs ne peuvent jamais être perçus par les sens, ni le monde externe être connu directement, sans intermédiaire, comme la pensée. De là deux grands ordres de faits irréductibles, comme les facultés qui nous les révèlent. Mais si ce dualisme apparent est inévitable, ne peut-on échapper au dualisme réel, qui nous impose un problème insoluble? D'abord la pensée, dont la fonction est de se diviser en idées multiples bien qu'en accord, peut agir par elle-même et sur elle-même, sans avoir besoin d'une substance étrangère pour s'exciter à l'effort par la résistance. En second lieu, la matière ne nous étant connue qu'indirectement, nous ne pouvons affirmer qu'elle soit réellement telle qu'elle nous apparaît. Le dualisme apparent est une conséquence du dualisme de nos facultés sens et conscience; il permet de rendre compte des phénomènes, et il laisse la réalité intelligible; le dualisme réel, qui conduit à d'insolubles problèmes, suppose que la matière est dans sa réalité ce qu'elle est pour nous à titre d'apparence, ce qui ne peut être établi qu'en admettant d'abord le dualisme, dont il faudrait démontrer l'existence.

Que l'auteur nous accorde l'unité de substance, nous ne lui contestons plus rien. Au commencement, l'esprit est plongé dans une sorte de torpeur : en lui reposent toutes les idées possibles; en lui dorment toutes les pensées, qui seront les réalités de l'avenir; peu à peu, il sort de ce sommeil sans rêves déterminés; par lui des images apparaissent, des formes se dessinent, des organismes s'ébauchent, et dans ce perpétuel effort il prend de plus en plus possession de lui-même; il s'entrevoit dans l'obscure sensation vitale de l'être rudimentaire; dans la conscience de l'animal, il se connaît comme idée organique, et déjà aussi il sait quelque chose du monde externe, du milieu qui, en modifiant cette idée, s'y reflète et s'y voit; avec l'homme, il devient la conscience réfléchie de lui-même; il se saisit à titre de principe spirituel, dans la réalité de ses créations par les sens, dans l'universalité de ses lois par l'entendement; alors en tout il se retrouve, il se sent âme créatrice de l'univers, se résignant à ce qu'il a fait, quand il en est la victime; trouvant toute consolation aux douleurs personnelles dans le sentiment de la responsabilité, dans l'espoir et dans la volonté de réaliser enfin un bien qui n'ait plus le mal pour condition; se délivrant de l'égoïsme, en fermant l'oreille aux désaccords de la souffrance individuelle pour ne plus écouter que l'universelle harmonie : mais ce n'est pas là une lâche acceptation du fait accompli; l'esprit se résigne à ce qui est, parce que ce qui est est le moyen de ce qui doit être; il ne s'arrête pas à jouir de ses labeurs passés; principe du mouvement, de la vie, de la liberté, il poursuit son élan vers la perfection, il s'élève du monde réel vers le monde de la vérité absolue, de la beauté parfaite, de la bonté infinie; poëte, il fait jaillir de son génie, source toujours

féconde, un idéal plus pur, que ne troublent pas les contradictions douloureuses ; puissance créatrice, dont les rêves sont toute la réalité. Il s'efforce de faire de ce rêve nouveau une réalité nouvelle et définitive-montant vers ces régions très-hautes d'un *idéal encore tout intérieur*; pour y respirer l'ivresse du bien, s'y réfugiant dans l'inaccessible asile de l'espérance pour y reprendre la force et le courage.

G. SÉAILLES.

A. Mouchot. — LA RÉFORME CARTÉSIENNE ÉTENDUE AUX DIVERSES BRANCHES DES MATHÉMATIQUES PURES. 1 vol. gr. in-8° de 179 p. Paris. Gauthier-Villars, 1876.

Ce livre est écrit par un mathématicien pour les mathématiciens : c'est le développement d'un mémoire de mathématiques présenté à l'Académie des Sciences par M. Serret le 17 juin 1865. Il n'en est que plus intéressant pour les philosophes ; écrit avec beaucoup d'élégance et de clarté, il est parfaitement intelligible pour tout le monde dans les parties consacrées au développement de considérations générales ; et quant au reste, il sera parfaitement entendu par tous ceux qui ont une bonne culture mathématique.

L'auteur a divisé son travail en quatre parties. Voici comme il les résume lui-même à la fin de sa préface :

La première est un exposé succinct de la méthode algébrique de Descartes et des lacunes qu'elle devait nécessairement présenter à son début ;

La seconde est un résumé des principes d'arithmétique et d'algèbre qui ne contient d'absolument original qu'une nouvelle définition des éléments réels ou imaginaires des figures avec les conséquences qui en découlent ;

La troisième est une analyse des travaux de Monge, de Carnot, de Poncelet et de quelques-uns d'entre nos contemporains sur la *Géométrie supérieure*. L'auteur s'efforce de montrer ce qui restait à faire après eux et de donner une extension nouvelle au principe de la *Corrélation des figures;*

La quatrième contient quelques applications de géométrie supérieure ou de géométrie analytique.

Il appartient aux seuls mathématiciens de discuter et de juger ces deux dernières parties ; il est indispensable de faire connaître aux philosophes les deux premières. Elles contiennent une interprétation nouvelle, je crois, et dans tous les cas fort remarquable de la méthode cartésienne ; elles renferment, en outre, sur la nature de l'algèbre des considérations pleines d'intérêt. Avant d'exposer sa méthode, Descartes en indique les origines dans un passage célèbre, « J'avais un peu étudié, dit-il, étant plus jeune entre les parties de la philosophie à la logique et entre les parties des mathématiques à

l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences qui semblaient devoir contribuer quelque chose à mon dessein, mais, en les examinant, je pris garde que pour la logique ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui es choses qu'on sait, ou même comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore qu'à les apprendre..... Puis, pour l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes, outre qu'elles ne s'étendent qu'à des matières fort abstraites et qui ne semblent d'aucun usage, lapremière est toujours si astreinte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination, et on s'est tellement assujeti en la dernière à certaines règles et à certains chiffres qu'on en a fait un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive. Ce qui fut cause que je pensai qu'il fallait chercher quelque autre méthode qui, comprenant les avantages de ces trois, fût exempte de leurs défauts [1]. »

En quoi consiste cette méthode nouvelle qui doit servir à réformer le corps entier des mathématiques et comment cette même méthode peut-elle, en se transformant, devenir la méthode générale de la philosophie : telles sont les deux questions qu'examine successivement M. Mouchot.

On définit assez souvent l'algèbre une arithmétique généralisée. Il est facile d'expliquer sur un exemple très-simple ce que signifie cette définition. Soit donné le problème suivant : trouver deux nombres dont la somme soit égale à 10 et la différence égale à 6 ; un raisonnement très-aisé montrera que ces deux nombres x et y sont les suivants :

$$x = \frac{10 + 6}{2} \qquad y = \frac{10 - 6}{2} \qquad (1)$$

Soit maintenant le problème que voici : trouver deux nombres dont la somme soit égale à 30 et la différence égale à 4. Il est évidemment inutile pour résoudre ce nouveau problème de répéter tous les raisonnements qui ont conduit à la solution du premier. Il suffira de reprendre les deux valeurs (1) de x et de y dans lesquelles on remplacera 10 par 30 et 6 par 4, en sorte qu'on écrira sur-le-champ :

$$x = \frac{30 + 4}{2} \qquad y = \frac{30 - 4}{2}$$

Cette analogie conduit naturellement à faire abstraction des valeurs particulières des données et à considérer le nouveau problème que voici : étant données la somme et la différence de deux nombres,

1. *Disc. de la méth.*, 2e part.

trouver ces deux nombres. On représentera la somme et la différence données par des lettres, s et d, et répétant sur ces lettres les mêmes raisonnements qu'on a faits sur des nombres on arrivera aux valeurs :

$$x = \frac{s + d}{2}$$
$$y = \frac{s - d}{2} \quad (2)$$

C'est cette généralisation qui constitue proprement l'algèbre. Le sens de la formule (2) est d'ailleurs très-clair : les lettres s et d représentent des nombres ; les signes +, —, etc., indiquent des *opérations arithmétique* d'addition, de soustraction, etc., à exécuter sur ces nombres.

Tel est le sens de la définition vulgaire de l'algèbre. Suivant M. Mouchot, le grand mérite de Descartes consiste à avoir remplacé cette conception un peu superficielle par une conception nouvelle qui devait amener dans les mathématiques toute une révolution.

Considérons maintenant le problème que voici : soient données deux droites limitées s et d, on demande de trouver deux autres droites telles que leur somme soit égale à s et leur différence égale à d.

Il semble tout d'abord que ce soit encore le même problème sous une nouvelle forme ; c'est une pure illusion. En réalité, les mots ont changé de sens. Quand on parle de nombres les mots *somme, différence,* désignent les résultats qu'on obtient quand on exécute sur des nombres les opérations arithmétiques d'*addition* et de *soustraction* ; les signes + et — indiquent ces mêmes opérations ; quand on parle de droites les mots *somme* et *différence* désignent les résultats qu'on obtient quand on exécute sur des droites les constructions géométriques d'addition et de soustraction ; les signes + et — indiquent ces mêmes constructions. Supposons qu'un raisonnement convenable nous amène à conclure que les deux inconnues x et y sont données par les formules :

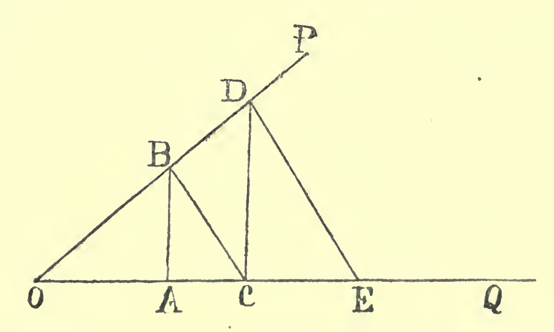
$$x = \frac{s + d}{2} \quad (3)$$
$$y = \frac{s - d}{2}$$

Ces formules sont pour la forme identiques aux formules (2), mais leur signification est toute différente. La formule (2) signifie que pour trouver le *nombre* x il faut ajouter les deux *nombres* s et d et diviser par 2 le *nombre* obtenu. La formule (3) signifie que pour trouver la *ligne* x il faut construire une *ligne* égale à la somme des *lignes* s et d, puis partager cette *ligne* en deux parties égales. C'est cette seconde manière de concevoir l'algèbre qui est, suivant M. Mouchot, la vraie conception cartésienne. Pour Descartes l'algèbre n'est plus une sorte d'arithmétique généralisée dont les symboles représentent des nombres ou des rapports de nombres ou des opérations à effectuer sur les nombres ; c'est un algorithme, une langue dont les symboles représentent des

grandeurs géométriques et des constructions géométriques à effectuer sur ces grandeurs. Voyons maintenant les avantages de cette nouvelle conception.

Une ligne est une grandeur mesurable ; il suit de là que tout nombre peut être représenté par une ligne, tout système de nombres par un système de lignes. Mais la réciproque n'est pas vraie. Tout système de lignes ne peut pas être représenté par un système de nombres. Cela tient à ce que les nombres sont des grandeurs discontinues, tandis que les lignes sont des grandeurs continues, et c'est ce qu'expriment les géomètres en disant qu'il y a des lignes *incommensurables*. On peut pour arriver à l'algèbre partir à volonté de l'arithmétique ou de la géométrie, mais dans le premier cas on arrivera bien vite à des formules qui ne deviendront générales qu'en perdant toute signification précise et même intelligible ; dans le second cas au contraire, on pourra toujours suivre jusqu'au bout les indications de l'analogie et démêler nettement la signification des expressions et des formules les plus générales.

A vrai dire, on avait eu bien avant Descartes la pensée d'éclairer certaines difficultés de l'algèbre en donnant de certaines expressions une interprétation géométrique. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir l'*Isagoge* de Viète. Mais Viète n'avait pas su suivre le développement de sa pensée avec une méthode assez rigoureuse et systématique. On peut rendre ce défaut bien sensible par un exemple très-simple. Soit à donner l'interprétation géométrique des puissances successives x, x^2, x^3, x^4, x^5, etc., d'une certaine grandeur x. Viète nous dit que x représentera une droite, x^2 le carré construit sur cette droite, x^3 le cube construit sur cette même droite. Jusque-là tout va bien ; mais alors les puissances suivantes x^4, x^5, etc., n'ont plus aucune représentation géométrique. Descartes résout la même difficulté d'une tout autre manière : Sur une droite indéfinie OQ, je prends la longueur OA égale à 1. Au point A sur OQ j'élève la perpendiculaire AB. Du point



O comme centre avec un rayon égal à x je décris un arc de cercle qui coupe la droite AB en B. Je joins OB et je prolonge indéfiniment vers P. Au point B sur OP j'élève la perpendiculaire BC qui rencontre

OQ au point C. Au point C sur OQ j'élève la perpendiculaire CD qui rencontre OP au point D. Au point D sur OP j'élève la perpendiculaire DE qui rencontre OQ au point E et ainsi de suite.

On sait que dans un triangle rectangle chacun des côtés de l'angle droit est une moyenne proportionnelle entre l'hypothénuse entière et le segment adjacent. — Le triangle rectangle OBC donnera donc :

$$\overline{OB}^2 = \overline{OC} \times \overline{OA}$$

Ce qui, d'après ce qui précède, peut s'écrire :

$$x^2 = \overline{OC} \times I$$

Ou encore :

$$\overline{OC} = x^2$$

Le triangle OCD donnera de même :

$$\overline{OC}^2 = \overline{OD} \times \overline{OB}$$

Ce qui peut s'écrire en remplaçant OC et OB par leur valeur :

$$x^4 = \overline{OD} \times x$$

Et en divisant par x les deux membres de l'équation

$$\overline{OD} = x^3$$

On trouverait par un raisonnement analogue que

$$\overline{OE} = x^4$$

Ainsi l'on peut poser la suite des égalités que voici :

$$OB = x$$
$$OC = x^2$$
$$OD = x^3$$
$$OE = x^4$$
$$\cdots\cdot$$

Ainsi, toutes les puissances de x sont représentées par des lignes droites qui s'obtiennent par des constructions géométriques simples et nettement déterminées [1].

La *Géométrie* de Descartes enseigne comment on peut par des procédés analogues représenter tout monôme algébrique par une ligne droite, tout polynôme par une somme ou une différence de lignes droites; toute équation n'est que l'égalité de deux ligne droites; toute racine réelle, positive ou négative d'une équation donnée peut *se construire* par des procédés géométriques, que l'on déduit de la forme même de l'équation donnée. C'est ce dernier problème qui est l'objet propre de la *Géométrie* de Descartes, et non, comme on l'a dit souvent, la théorie qui nous enseigne à représenter les courbes par des équations entre deux variables. Sur ce dernier point nous demandons à faire nos réserves.

Mais, ce qu'il importe de remarquer, c'est la méthode que Descartes a suivie. Chercher ce que signifie chacun des éléments dont toute équation se compose; combiner ensuite ces éléments de manière à en

1. M. Mouchot, p. 13. — Descartes, *Géométrie*, l. III.

former peu à peu les équations les plus compliquées et résoudre ainsi les difficultés en allant du plus simple au plus composé, voilà tout le secret de la méthode. Eh bien, cette méthode n'est autre que la méthode générale qu'a suivie Descartes dans toute sa philosophie. Pour le faire sentir M. Mouchot résume en ces termes le traité du *Monde :*

« Le point de vue sous lequel j'essaie de présenter la géométrie cartésienne éveillera, je l'espère, l'attention des savants. C'est d'ailleurs celui qui paraît le plus naturel après un examen attentif de l'ouvrage. Je dirai mieux, c'est peut-être le seul qui se concilie d'une manière satisfaisante avec l'unité de plan du grand novateur, et qui permette de retrouver dans la première application de sa méthode, la hardiesse et l'originalité de ses autres essais. Veut-on s'en assurer dès maintenant? Il suffit de parcourir l'un quelconque des ouvrages de Descartes, le traité posthume du *Monde et de la lumière* par exemple, et d'y comparer la marche de l'auteur à celle que je viens de signaler dans sa géométrie.

S'agit-il, en effet, de découvrir les lois du monde physique? Descartes fuit en quelque sorte loin de la réalité pour arriver à la création d'un nouvel univers. Il se représente l'espace comme un tout rempli de particules juxtaposées, laissant place dans leurs intervalles à d'autres particules plus subtiles encore. Puis il constate l'inertie de la matière et la conservation du mouvement dans le monde, ou plutôt les déduit de l'immutabilité de Dieu ; part de là pour conclure à l'existence des tourbillons, s'élève par une synthèse hardie des mouvements des atomes à ceux des soleils et de leurs cortéges de planètes, et ne demande finalement à l'expérience que le soin de confirmer par des faits connus ou de nouvelles recherches l'exactitude de sa théorie (p. 7). »

On ne peut contester à aucun degré l'exactitude de cette interprétation ; on peut même lui donner plus de force encore en l'appuyant sur l'autorité même de Descartes. La méthode décrite par M. Mouchot n'est-elle pas la méthode indiquée dans la troisième règle du *Discours de la méthode* ?

« La troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. »

Et d'ailleurs, si le sens de ce passage pouvait être douteux, n'est-il pas parfaitement éclairé par tous les développements que l'on trouve dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, surtout dans l'explication de la sixième règle ainsi conçue :

« Pour distinguer les choses les plus simples de celles qui sont enveloppées, et suivre cette recherche avec ordre, il faut, dans chaque série d'objets, où de quelques vérités nous avons déduit d'autres vérités, reconnaître quelle est la chose la plus simple, et comment toutes les autres s'en éloignent plus ou moins ou également. »

On voit que l'ouvrage que nous étudions renferme une description fort intéressante de la méthode cartésienne, mais M. Mouchot n'est pas proprement un historien, un érudit, c'est un savant. Il procède pour Descartes comme M. Chasles l'a fait avec tant de bonheur pour les mathématiciens grecs ; il l'étudie non pour éclairer un point d'histoire mais pour y découvrir l'origine de recherches nouvelles. Après avoir montré (p. 27) que « la réforme cartésienne tendait surtout à ne voir dans les formules algébriques que l'écriture d'opérations effectives sur les droites », il suit les développements de cette réforme avec toutes les ressources que deux siècles de spéculations mathématiques ont accumulées depuis Descartes. Il reprend les principes de l'algèbre; il montre qu'une foule de points délicats et épineux, les règles des signes, l'interprétation des quantités négatives, la généralisation des règles des exposants au cas des exposants négatifs ou fractionnaires, l'étude des imaginaires s'éclairent par cette méthode d'une façon singulière. Il va plus loin ; il essaie de prouver que les théories les plus ingénieuses de la géométrie supérieure rentrent naturellement dans le système cartésien pris au sens le plus rigoureux. C'est aux mathématiciens seuls, je le répète, qu'il appartient de prononcer sur des questions aussi difficiles. Pour nous, nous devons conclure en déclarant que l'étude du travail de M. Mouchot est indispensable à tous ceux qui veulent se former une idée exacte et précise de la méthode de Descartes.

T. V. Charpentier.

Georges Caumont. — Jugement d'un mourant sur la vie. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1876.

Il n'est pas du premier venu ce livre étrange, médité dans la solitude, inspiré par la maladie, interrompu par la mort, offert par un ami comme souvenir posthume à ceux qui ont connu l'auteur. C'est un recueil de pensées. Le Pascal de vingt-cinq ans qui l'a composé est un incrédule; ce n'est pas pour obéir au cri d'une conscience troublée qu'il a fui ses amis et le monde, c'est par ordonnance du médecin : il n'écrit pas pour nous instruire ou nous édifier, mais pour exhaler ses plaintes; il n'a pas toujours souci de nous découvrir l'homme, mais trop souvent, et jusque dans le récit de son agonie morale, il laisse paraître l'auteur. Cependant il a le gémissement si amer et si poignant, et dans le tumulte de la vaste « cité dolente » il pousse si haut sa clameur, qu'on le distingue de la foule, et qu'on s'arrête malgré soi devant ce sombre héraut de la misère humaine.

Au reste ce jeune homme n'est pas grand philosophe. Achevant à peine de lire ses classiques, il n'a pas eu le temps de le devenir, et il est à croire, eût-il vécu, qu'il ne l'aurait jamais été. Il avait l'imagination trop vive, trop de penchant à se plaire et à s'attarder aux effets du

style. Peut-être voyait-il devant lui un glorieux avenir de lettré. Mais il sentit de bonne heure s'abattre sur ses organes l'étreinte inexorable de la phthisie, et pendant deux ans il fut à même de contempler la mort en face : c'est de quoi rendre moraliste. Il nous le dit : penché sur lui-même, il regarda son âme se creuser et se flétrir, à mesure que se creusait sa poitrine; il entreprit d'écrire cette « psychologie tuberculeuse ; » il voulut se faire « le cicerone des ruines de sa pensée ».

Déjà expert en l'art d'écrire, il se façonna, pour donner un corps à ces visions maladives, une langue colorée et matérielle, d'une saveur âcre, d'un relief énergique, d'une intensité saisissante. Pour traduire au dehors l'obsession de ses idées, il mania la métaphore criante et réaliste ; pour rouler le flot d'impressions violentes qui sortaient sans cesse du fond de son cerveau endolori, il agença la période au cours pesant, au mouvement complexe, au trait final sonnant et frappant. Grâce à cette forme épaisse et comme charnue, il parvient à rendre visibles le mal qui ronge sa pensée, les tressaillements de son âme, la sueur intérieure qui l'envahit, lorsqu'il descend au fond de la douleur et qu'il en sent les racines se prolonger et se perdre bien au-delà de la vie présente, au-delà de la mort. Pour n'être plus celui de Pascal, ce style a sa puissance et son genre de beauté. C'est celui de notre âge, celui qui répond au tour d'imagination des générations nouvelles. Ce tout jeune homme en avait curieusement étudié les secrets, et il l'a manié en apprenti bien près de passer maître.

Mais à un esprit raffiné il joignait un cœur ardent ; et quoique né en ce froid et gris automne du siècle, il avait embrassé l'idée de justice, et trouvait encore un sens au mot d'humanité. C'est ainsi qu'il ne pardonne pas au stoïcisme son insensibilité, et qu'il ne comprend rien aux belles théories des apologistes sur le péché héréditaire et la damnation décrétée par avance. Il a des mots piquants contre la dureté de cœur qui s'accommode de ces doctrines. A Stilpon, par exemple, qui dans la ruine de sa patrie et la perte de ses proches se vante de n'avoir rien perdu de ce qui est à lui, il crie : « Oh ! le vilain homme ! eh ! qu'est-ce donc qui est à toi, cuistre ? ta cuistrerie? » Aux théologiens qui répètent que sans le péché originel l'homme est une énigme inexplicable, il demande « lequel vaut mieux d'être inexplicable ou d'être expliqué par une iniquité, » comme s'il pouvait y avoir rien de plus incompréhensible que l'injustice : « eh ! mes amis, restons inexplicables, restons avec nos contradictions, nos misères et nos grandeurs ; du moins, nous pouvons, sans qu'on nous explique, nous aimer, nous entr'aider... » Et la page se poursuit vive, ingénieuse, ardente ; elle rappelle l'apostrophe célèbre de Vauvenargues contre les charlatans de morale qui nouent les difficultés pour le plaisir de les dénouer ensuite.

Mais quand il ramène ses regards sur lui-même, il se trouve acculé à un pessimisme sans issue. Et il est vrai, comme il le dit, « que le spectacle de cette intensité de jeune misère, de ce désespoir humain si complet, présenté à nu avec toutes ses plaies, peut soutenir avec

quelque teinte de vraisemblance spécieuse, en face de la doctrine de l'optimisme et de la sérénité à tout prix, la doctrine de Job et d'Héraclite, la doctrine de l'universelle misère et du désespoir, solution de tout; » il est vrai que ce moribond conscient de son anéantissement graduel, ce fou conscient de son délire « est contre la Providence un témoin à charge assez terrible pour mériter d'être entendu; » il est vrai que cette intelligence envahie par l'épouvante d'une imminente destruction, énervée par l'amincissement du souffle de vie, à la fois croulante et fiévreuse, peut bien crier au ciel qu'il en pressent le vide, et à l'enfer qu'il en voit d'avance l'éblouissante horreur; il a prouvé par son exemple « qu'il y a des âmes qui, submergées dans une complexe et irrémédiable détresse, ne peuvent faire appel et signal à aucune de ces doctrines de sauvetage qui cinglent vers la haute mer sous pavillon chrétien ou philosophique; » si c'était son but, il l'a atteint. Oui, sans doute, il y a de telles âmes; mais a-t-il prouvé qu'elles sont fortes et grandes, qu'elles ont épuisé en leur douloureuse existence toute la réalité de la vie, qu'elles enferment en elle, à son plus haut degré de concentration, la pure essence humaine? Tant de lamentatious confessent bien de la faiblesse; il y a dans ces cris de haine de l'amour encore, comme dans ces blasphèmes un reste de foi. Après tout, folie pour folie, mieux vaut la folie de l'espérance; c'est la plus douce, et, au fond, la plus naturelle. Ce généreux esprit était-il bien loin de le reconnaître? A un moment, où sans doute dans le silence de ses douleurs physiques il reprenait la liberté de sa pensée, il a laissé échapper une protestation éloquente contre ses propres maximes; nous la citerons tout entière, parce qu'elle est pleine de vérité, et aussi pour achever de donner une idée de la vigueur de sève et de la richesse de ce talent si prématurément enlevé. « Craignons, moralistes misanthropes et dédaigneux, dont l'esprit désabusé et le bon sens pratique se vantent de ne point surfaire l'humanité, craignons de prendre notre propre impuissance pour la mesure de la puissance humaine, et de mériter ainsi les âpres reproches de Sénèque et de Montaigne. L'homme, disons-nous, est un être abject. — Oui bien toi qui le dis, et l'on peut t'en croire sur parole, mais non pas Cléanthe, non pas Caton, non pas Marc-Aurèle. — Qu'il est ridicule de se faire de la volonté humaine une idée si démesurée! — Et à quelle mesure donc la rapporteras-tu? à celle de ta volonté à toi, qui ne veux que jouir, que contenter tes passions, que fuir la mort qui déjà ronge ton sein? Pourquoi, pour apprécier la puissance de la volonté humaine, prendrai-je plutôt ta mesure infime que celle d'Épictète qui avait réduit sa volonté à cet unique objet : « Vouloir me plaire à moi-« même, et être beau aux yeux des Dieux. »

D.

Ch. Robin : L'INSTRUCTION ET L'ÉDUCATION, in-12. Paris. Decaux.

La science du caractère serait bien utile à l'éducation où il s'agit de trouver les moyens de façonner les caractères d'après des types donnés, suivant la pensée de Bain : type d'activité, de sensibilité ou d'intelligence. Cette science n'est pas faite et celle de l'éducation aussi est encore à faire, comme le faisait remarquer il y a quelque temps M. Compayré dans un article de la *Revue* [1]. Cependant les livres de pédagogie abondent en ce moment, et le livre de Herbert Spencer notamment dont il a été rendu compte ici et dont la traduction française vient de paraître réalise un grand progrès. En même temps que cette traduction paraissait, M. Charles Robin recueillait en un volume sous ce titre *l'Instruction et l'Éducation* divers articles publiés, en 1876, dans la *Philosophie positive.* Par certaines vues, cet ouvrage se rapproche de celui de l'auteur anglais, il n'en a malheureusement pas les qualités de méthode, la profondeur philosophique et les agréments dans la forme. Mais l'auteur n'a pas voulu donner un livre dogmatique, c'est plutôt une série de renseignements, comme il le dit lui-même. Pourquoi les a-t-il donnés d'une manière aussi fruste, pour nous servir de l'expression même d'un de ses admirateurs cité dans la préface? Il y a, en outre, bien des digressions politiques et religieuses qui ont trait à la polémique courante et ne sont pas du domaine de la philosophie pure. Enfin ! cassez l'os et exprimez la moelle des meilleures pensées, nous dira-t-il. Et c'est en effet là la vraie critique : critique des qualités, quand il y en a, plutôt que des défauts.

M. Robin distingue à propos l'éducation et l'instruction, tandis que Herbert Spencer sous le titre de l'Éducation traite des deux choses. « L'éducation, dit-il, est ce que la société tire des qualités naturelles et acquises, tant intellectuelles que morales de l'homme... » « L'instruction est ce que chacun, seul ou à l'aide des autres, fait entrer dans son esprit, ajoute à ses propres facultés naturelles, construit et institue à leur aide. » La distinction n'est peut-être pas très-nette et est un peu arbitraire. En réalité, l'instruction est avant tout un moyen d'éducation, mais le terme d'éducation est plus large et s'applique non-seulement au développement de l'intelligeuce par l'instruction, mais au développement des sentiments, des facultés morales et même des facultés physiques. Faire de l'enfant un homme dans toute la force du mot, tel est le but de l'éducation. Comme Spencer, M. Robin est d'avis qu'on doit apprendre d'abord à l'enfant ce qui est utile à la conservation de l'individu, et met en premier lieu l'exercice des cinq organes des sens. De là l'utilité des leçons de choses qui apprennent aux enfants à bien voir, à observer. L'instruction scientifique ne doit commencer que vers l'âge de quatorze ans. Alors, par les renseignements de la science, on apprend à penser pour mieux agir. Et l'instruction doit contenir l'étude des notions biologiques et sociologiques nécessaires à tous. Cette

1. N° de février 1877.

étude plus complexe et plus difficile ne doit venir qu'après la cosmologie céleste, les mathématiques, la géographie, la physique et la chimie. C'est ainsi que l'humanité est restée longtemps livrée aux études cosmologiques et inorganiques avant de saisir les lois biologiques et les lois historiques. Le développement intellectuel de l'individu doit être le même que celui de l'humanité, c'est là un principe cher aux partisans de l'évolution. Il est clair que dans ce cas l'étude de l'histoire sera postérieure aux autres; nous ne savons pas si la raison est bien bonne, et si l'intelligence de l'enfant ne comprendra pas mieux d'abord les faits concrets de l'histoire que les lois abstraites de la mécanique céleste. L'étude des langues étrangères avec leurs mots usuels, accessibles à l'esprit de l'enfant, doit précéder l'étude des langues mortes plus savantes et toutes littéraires. Sur ce point l'expérience se fait en ce moment chez nous dans une grande école, et sous peu nous verrons, ce que nous sommes disposés à croire, si l'expérience confirme les vues de l'auteur. Enfin, comme Platon, il donne une grande part dans l'instruction primaire et dans l'instruction secondaire à la musique. Les notions morales doivent être données aussi dès l'instruction primaire, d'une morale positiviste bien entendue qui développera les sentiments *altruistes.* Nous ne chicanerons pas sur les mots, nous reconnaissons que de très-bons esprits souhaitent qu'une morale philosophique s'adresse de bonne heure à la raison de l'enfant en même temps que la religion parle à son cœur.

Les lectures, les modèles d'écriture serviraient à cet effet. Mais nous ne pouvons entrer dans le détail. Qu'il nous suffise d'avoir donné une idée du livre de M. Robin et de ses rapports avec l'ouvrage de Herbert Spencer sur le même sujet. En voyant ces efforts dans une même direction chez des penseurs indépendants, en presence des essais plus ou moins complets pour appliquer les nouvelles théories sur l'éducation, il nous semble que l'ère des révolutions est proche en pédagogie. Souhaitons que, s'il doit y avoir progrès, il s'accomplisse là comme ailleurs plutôt par évolution.

E. DE L.

CORRESPONDANCE

LA PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Réponse de M. V. Egger à M. le Dr Ch. Richet.

Mon cher Directeur,

Si les critiques adressées par M. Ch. Richet à mon travail sur *La physiologie cérébrale et la psychologie* [1] avaient paru dans tout autre recueil que la *Revue philosophique,* je me dispenserais d'y répondre. Leur insertion dans vos colonnes m'oblige à regret à continuer une discussion dont l'utilité me paraît contestable et a dû paraître telle à plus d'un lecteur de l'article incriminé.

Si j'ai bien compté, les critiques de M. Richet sont au nombre de douze. Je commencerai par celles qui ont un caractère personnel.

1° Ma polémique contre M. Luys manque de loyauté, en ce que j'essaye de faire retomber sur tous les physiologistes, français et étrangers, qui font de la psychologie, la responsabilité des erreurs que j'ai relevées dans l'ouvrage sur *Le Cerveau et ses Fonctions.* — Réponse : J'ai mis hors de cause (p. 195 de la *Revue*) les physiologistes anglais, lesquels admettent et ont développé avant moi les principes de la théorie que j'ai exposée. J'aurais pu ajouter les physiologistes allemands, dont je n'ai parlé ni en bien ni en mal, et qui admettent pour la plupart les mêmes idées. Quant aux physiologistes français, je n'ai pas confondu leur cause avec celle de M. Luys, car j'ai dit : que M. Luys, « soldat d'avant-garde, esprit systématique », avait « poussé jusqu'à leurs plus extrêmes limites les idées généralement admises autour de lui » (p. 194); qu'il a « exagéré les défauts habituels des psychologies physiologiques publiées en France » (p. 204); que « les esprits sages de son école s'élevaient contre les conclusions prématurées et les hypothèses aventureuses de sa physiologie cérébrale » (p. 194); que, « malgré les imperfections de leur méthode, la recherche des fonctions nerveuses faite avec prudence par des esprits sagaces et rigoureux, a conduit les Claude Bernard, les Vulpian, les Charcot, d'autres encore, à des

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1877.

résultats que le psychologue serait mal venu à nier » (p. 206). Tels sont les passages où j'ai parlé de la physiologie française.

2° Ma polémique contre M. Luys manque de loyauté, en ce que je ne cite qu'un seul de ses ouvrages. — Réponse : *Le Cerveau et ses Fonctions* s'annonçait, et tel est le caractère ordinaire des ouvrages compris dans la *Bibliothèque scientifique internationale*, comme un résumé, destiné à la vulgarisation, des ouvrages antérieurs de l'auteur.

3° Ma polémique contre M. Luys manque de loyauté, en ce que j'ai discuté seulement sa physiologie, qui est contestable, de l'aveu de tous, non ses travaux d'anatomie. — Réponse : Mon article n'était pas une attaque contre M. Luys, mais une défense de la psychologie ; or la psychologie n'était pas attaquée par M. Luys anatomiste, mais par M. Luys physiologiste.

4° J'ai ignoré ou feint d'ignorer la valeur des travaux anatomiques de M. Luys. — Réponse : J'ai parlé (p. 194) de « la haute valeur des travaux anatomiques qui assurent à son nom une durable et légitime notoriété ».

5° Si j'avais lu, ce qui était mon devoir, « Fechner, Wundt, Bain, Exner, Vulpian, Donders, H. Spencer, etc., etc., » ou seulement de courts fragments de leurs ouvrages, je n'aurais pu porter contre la physiologie les accusations contenues dans mon article. — Réponse : Des auteurs dont M. Richet me conseille si obligeamment la lecture, la plupart sont anglais ou allemands ; j'ai déjà dit que je ne vois pas en eux des adversaires; un seul est français : j'ai cité sa *Physiologie du système nerveux*, p. 204.

6° A mes yeux, l'anatomie et la physiologie « sont à peu près une même science ». — Réponse : J'ai distingué ces deux sciences, p. 195, 196, 197, 198, 210, 211, et l'article a en tout dix-neuf pages. Où donc les aurais-je confondues? Serait-ce dans la phrase d'exorde que cite M. Richet : « on apprend désormais à connaître l'âme par l'autopsie des cerveaux avariés? » J'avais cru que l'anatomie pathologique était un des procédés employés par M. Charcot et son école, en vue de déterminer les fonctions physiologiques. Me serais-je trompé?

7° J'ai distingué à tort la physiologie cérébrale et la psychologie, thèse « étrange » que j'appuie sur un raisonnement détestable contenu dans une phrase que cite M. Richet. — Réponse : La phrase que M. Richet « livre aux méditations du lecteur » n'a aucun sens, séparée des propositions qui la précèdent et dont elle est la conclusion. De quel nom M. Richet appellerait-il ce procédé de discussion si je l'avais employé à l'égard de M. Luys ? — Cette phrase, où M. Richet voit un « raisonnement », ne contient qu'une conclusion, une conclusion en deux parties, qui résulte d'une double démonstration, laquelle occupe 60 lignes environ, pages 195 à 197. Depuis quand une antithèse est-elle un raisonnement ?

Quelques lignes plus bas, M. Richet dit que ma logique (qui est mauvaise) me « conduit à un axiome ». Ma logique serait pitoyable, en effet,

si j'avais l'habitude de mettre les axiomes à la fin et de me passer d'eux d'abord, pour y arriver plus sûrement ensuite. Mais ce prétendu axiome est, lui aussi, une conclusion, et l'axiome dont je suis parti (car je pars des axiomes, je n'y arrive pas) peut s'exprimer ainsi : L'hétérogène n'explique pas l'hétérogène; ou : une explication est d'autant plus insuffisante qu'il y a une plus grande différence de nature entre la chose expliquée et la chose par laquelle on l'explique.

Maintenant, voici le raisonnement : Or l'esprit humain ne connaît pas de plus grande différence que celle qui résulte de la présence dans un cas et de l'absence dans un autre cas, de l'étendue. Donc, de toutes les explications possibles, celle des faits psychologiques par les faits physiologiques est la moins satisfaisante. De plus, entre l'étendu et l'inétendu (je parle de l'étendue des choses matérielles ou des sensations, non de l'étendue géométrique), l'esprit humain ne connaît pas de transition. Expliquer les faits psychologiques par les faits physiologiques suppose un moyen terme semi-étendu, semi-inétendu, inconcevable, ou plutôt une série infinie de moyens termes formant entre l'étendu et l'inétendu une transition continue, série non moins inconcevable. Donc, — et voici la conclusion, — aucune découverte ne pourra établir un lien entre le cerveau ou sa fonction, étendus l'un et l'autre, et la pensée, inétendue.

Voilà le raisonnement ; je ne l'ai pas inventé, mais appris de deux écoles respectables et nullement ennemies de l'expérience, l'école de Stuart Mill et l'école criticiste. Qui n'en est pas touché fera bien de méditer un passage de la *Logique* de Stuart Mill, chapitre des sophismes (t. II, p. 358-360, trad. Peisse), qui peut se résumer ainsi : Prouver qu'un phénomène en conditionne un autre n'est pas expliquer celui-ci, car ce n'est pas expliquer la nature du second en tant qu'elle lui est propre, en tant qu'elle est distincte de la nature du premier ; autre est le rapport de condition, autre est le rapport de nature ou d'essence. — J'ajouterai, d'accord avec l'école de Stuart Mill, même avec H. Spencer, bien qu'il oublie quelquefois qu'il a admis tout d'abord ce principe, que l'activité cérébrale ne doit même pas être considérée comme la condition de la pensée, car une condition préexiste à son effet, mais seulement comme le fait simultané à la pensée qui lui correspond dans une série d'une toute autre nature spécifique ; ainsi, cette espèce inférieure d'explication qui consiste, non pas à ramener un fait à un autre, à l'identifier *au fond* à un autre, mais simplement à le conditionner par un autre plus ou moins différent, n'est pas applicable aux faits inétendus. Voilà pourquoi on peut affirmer *a priori* que l'âme et la matière sont et seront toujours irréductibles, tandis que, pour affirmer que la matière vivante est irréductible à la matière brute, l'une et l'autre étant étendues, il faut raisonner *a posteriori ;* c'est ce qu'ont fait, chacun à un point de vue différent, M. Pasteur et M. Cl. Bernard. Ce que M. Richet appelle la « méthode logique », ce qu'en bon français on appelle le raisonnement *a priori*, serait déplacé dans la question de la

vie ; il est au contraire parfaitement légitime dans celle que nous traitons.

8° Il est vrai que j'ignore certaines expériences qui infirment ma thèse de l'irréductibilité des deux ordres de faits; elles l'infirment, sans prouver le contraire, car elles n'établissent pas une « analogie complète » entre les phénomènes que j'ai distingués, mais « *parce que* elles comportent la discussion ». — Réponse : Ces expériences prouvent, soit des concomitances entre des faits étendus et des faits inétendus, soit des conditionnements de faits étendus par d'autres faits étendus, soit des analogies entre diverses sortes de faits étendus; aucune ne prouve l'analogie à quelque degré de l'étendu et de l'inétendu. Le conditionnement serait-il ce que M. Richet appelle l'*analogie incomplète ?* M. Richet tomberait dans le sophisme signalé par Stuart Mill, sophisme commis jadis par « Thalès et Démocrite ». Notons en passant que M. Richet, en revenant à Thalès malgré Stuart Mill, prétend défendre contre moi la cause du progrès.

J'aurais dû, selon M. Richet, parler de ces recherches, « ne fût-ce que pour en combattre les conclusions. » Quelles conclusions ? celles qui sont légitimes ? Je les respecte. Celles qu'en tire M. Richet ? C'est fait.

9° J'aurais soutenu que « l'application de la physiologie à la psychologie est une chimère ». — Réponse : Ce que M. Richet appelle ainsi a été admis sous le nom de *psycho-physiologie*, pages 209, 210, 211. J'ai seulement essayé de déterminer ce que postule cette science pour être entreprise et constituée. « L'abîme infranchissable » qui scandalise M. Richet est l'abîme des natures : l'*identification* des phénomènes est une chimère ; pour ce qui est des lois, des relations dans le temps, des correspondances ou concomitances, il n'y a pas d'abîme ; établir les concomitances des phénomènes irréductibles, voilà la *psycho-physiologie.*

Il est vrai que cette science, je l'ai déclarée, non pas chimérique, mais très-difficile, et j'ai essayé de dire pourquoi (p. 206 et suiv.). Je demande la permission de citer ici quelques phrases de Lewes, qui est physiologiste et positiviste ; je ne pense pas avoir été aussi sévère : « Le livre du docteur Ferrier, plein de faits d'expérience et de déductions théoriques, écrit avec clarté et avec vigueur, contribuera pour une large part à notre connaissance (ou à notre ignorance) des fonctions du cerveau. Qu'on ne prenne pas ma parenthèse pour une épigramme : notre ignorance en ce qui touche aux fonctions du cerveau ne fait pas un doute, et nous l'entretenons nous-mêmes en acceptant comme des vérités indiscutables les connaissances acquises, ce qui nous empêche de chercher dans d'autres directions, etc... L'auteur adopte la conception, chaque jour plus populaire, mais nullement physiologique, de la localisation. Si les notions courantes sur le cerveau et ses fonctions n'étaient pas dans le chaos..., nous nous étonnerions de voir tant de chercheurs éminents, s'excitant l'un l'autre de la voix dans

cette chasse fantastique, courir après une fonction localisée dans une circonvolution cérébrale [1]. »

10° J'ai critiqué à tort l'expression consacrée de *sensibilité inconsciente;* elle est « précise », bien qu'elle soit « imparfaite », donc excellente et préférable à *irritabilité inconsciente*, qu'on pourrait proposer à la place, parce que *irritabilité* se dit aussi des muscles, des glandes, etc.; mieux vaut pour les nerfs un terme spécial. — Réponse : *Irritabilité inconsciente* ne serait pas vague, car l'épithète précise le substantif; la conscience, ne pouvant accompagner une autre irritabilité que celle des nerfs, ne peut être niée que de celle-là seule ; l'équivoque serait donc impossible. Du reste, je ne prétends pas défendre autrement une expression que je n'avais pas proposée.

J'avais dit seulement ceci (p. 200) : « *Sensibilité inconsciente* constitue, à parler rigoureusement, un non-sens formel : *sentir* est un terme psychologique ; l'adjectif *inconscient* signifie que ce *sentir*-là est hors de la conscience, c'est-à-dire hors du domaine de la psychologie. L'accouplement de ces deux mots signifie seulement que, par analogie, on croit devoir supposer, dans certains cas où l'observation intérieure ne donne pas de sensation, l'x anatomo-physiologique que l'on suppose toujours quand l'observation intérieure donne des sensations. » En quoi les remarques de M. Richet et les « vérités élémentaires » qu'il rappelle à ce propos (*élémentaires* en effet, car elles datent de Leibniz) infirment-elles l'observation que je viens de transcrire?

L'expression *sensibilité inconsciente* est claire, parce qu'elle a un sens consacré, mais pour cette seule raison; et, en général, toute expression qui a un sens consacré est claire pour tous ceux à qui l'on a dit ce sens et qui ne l'ont pas oublié, je dirais volontiers pour tous ceux qui *ont le mot*. Mais ne peut-on demander au langage scientifique d'autres qualités? Ne doit-on pas préférer à un mot dont le sens est purement conventionnel un mot qui s'explique lui-même par l'analogie, à un mot *consacré* un mot *bien fait ? Physiologie* est un terme clair, bien que mal fait; on préfère aujourd'hui *biologie*, terme bien fait, et l'on a raison. *Sensibilité inconsciente* est une expression claire, si l'on en sait le sens, obscure, car elle est contradictoire, si l'on ignore ce sens et si on le cherche, une source d'erreurs, si, connaissant le sens, on cherche à le vérifier par l'analyse des termes dont l'expression est composée.

11° *Phosphorescence nerveuse* n'aurait pas dû m'étonner. Il est vrai que c'est une « métaphore », une « comparaison », une « image », mais qui exprime une analogie réelle. Pourquoi ai-je « supposé que M. Luys y attachait une exactitude mathématique » ? — Réponse : Je suis innocent de cette supposition téméraire, car toutes mes critiques contre le vocabulaire de M. Luys consistent à dire qu'il se complaît dans l'inexactitude et qu'il se contente d'analogies vagues. — Si nous prenons l'expression pour ce qu'elle est, une métaphore, a-t-elle la justesse

1. *Revue Scientifique*, 20 janvier 1877.

que lui attribue M. Richet? Pour la justifier, M. Richet veut l'étendre à un résultat de ses recherches sur la sensation, l'emmagasinement, des excitations. L'analogie est encore plus lointaine; assurément, la phosphorescence ressemble davantage à la mémoire. M. Richet a prouvé seulement qu'on pouvait être encore moins précis que M. Luys.

12° Au fond du débat, il y a, selon M. Richet, une question de méthode. Il oppose la méthode expérimentale et la « méthode logique », celle-ci pratiquée par « les logiciens qui dédaignent la méthode expémentale et les résultats de cette méthode », l'autre, seule condition du progrès. — Réponse : L'antithèse serait complète si à l'école logique qui dédaigne l'expérience M. Richet avait opposé l'école expérimentale qui dédaigne la logique. Il y a seulement cette différence entre elles que, si la seconde existe malheureusement, et au grand détriment du progrès scientifique, la première n'existe pas, par la même raison qui exclut de la réalité le *carré rond ;* qui dédaigne l'expérience n'est pas un logicien, mais un métaphysicien intempérant, un aprioriste exclusif; il y a longtemps que l'expérience a droit de cité dans la logique, et qui se réclame de la logique se réclame de Descartes, de Bacon, de Stuart Mill, de Renouvier, et non pas de Platon ou de Hegel. Il serait regrettable que le mot *logicien* devînt un terme de mépris dans la bouche des amis de la méthode expérimentale; la logique — que M. Richet me permette de le lui dire — est un peu comme Nicolas Boileau : en mal parler porte malheur.

Mais peut-être M. Richet, qui prend le conditionnement pour l'analogie, une conclusion pour un raisonnement, et qui croit que l'on est conduit aux axiomes, appelle-t-il logiciens ceux que l'on nomme généralement des métaphysiciens. Nous le croyons volontiers. En ce cas, nous lui demanderons comment il a pu reconnaître un apriorisme à outrance et un souverain dédain pour l'expérience dans un travail qui a pour but unique de rétablir, contre certaines confusions et certains empiétements, la distinction, faite avant nous, des quatre sciences expérimentales relatives à l'homme : la psychologie, l'anatomie, la physiologie, la psycho-physiologie ; dans un travail dont les conclusions peuvent se résumer en deux propositions : 1° la physiologie cérébrale et la psycho-physiologie sont deux études distinctes ; 2° la psycho-physiologie étant la synthèse de la physiologie cérébrale et de la psychologie, il faut, pour la faire, savoir au préalable la physiologie cérébrale et la psychologie, de même que, pour faire la physiologie, il faut savoir l'anatomie. A ces deux thèses, ajoutons-en une troisième, qui était impliquée dans toute la discussion : pour faire une quelconque de ces quatre sciences, il faut raisonner juste, c'est-à-dire savoir et appliquer la logique, ou bien être logicien d'instinct. Défendre les droits de la psychologie comme science indépendante, non supérieure aux autres, et ceux de la logique comme science de sciences, science ou art suprême, est-ce dédaigner l'expérience? Distinguer deux sciences dans ce que l'on appelle la physiologie céré-

brale, est-ce nier l'une et l'autre ? Signaler les difficultés et les conditions des recherches psycho-physiologiques, est-ce condamner et ces recherches et les découvertes qui résistent à la discussion ?

Encore un mot. Bien que, dans le travail attaqué, je n'aie pas cherché l'originalité, — j'ai tâché au contraire de rester sur le terrain du sens commun et en accord avec les philosophes les moins rétrogrades, — j'accepte pleine et entière la responsabilité de l'enchaînement des idées et de la forme que je leur ai donnée. Les psychologues et physiologistes étrangers au point de vue desquels je me suis rattaché n'admettraient peut-être pas tel ou tel point de la série des déductions que j'ai cru pouvoir tirer logiquement d'un principe qui paraît généralement accepté parmi eux. Quant à ce principe même, qui est l'irréductibilté des phénomènes internes et externes, ou le dualisme fondamental de l'expérience, je le trouve, avec des nuances qu'il serait intéressant d'étudier, — mais le moment serait mal choisi pour un semblable examen, — chez Bain [1], Herbert Spencer, Lewes [2], Carpenter [3], Tyndall [4], Huxley [5], Du Bois Reymond [6], Cyon [7], Delbœuf, Taine [8], auteurs peu suspects à l'école expérimentale. A l'abri de ces noms respectés, j'oserai ajouter ceux d'un psychologue métaphysicien, Albert Lemoine, et d'un logicien, Renouvier. — J'aimerais à pouvoir y joindre celui de M. Claude Bernard; malheureusement, je n'ai pu réussir à trouver dans ses écrits une doctrine claire et homogène sur la question qui nous occupe. Le passage de son discours de réception à l'Académie française (1869)[9], où l'irréductibilité est affirmée, au moins au point de vue de la théorie de l'évolution, me paraît difficile à concilier avec l'esprit de son article de la *Revue des Deux-Mondes* sur *Les fonctions du cerveau* (15 mars 1872) et même avec la doctrine mixte et d'apparence vitaliste, au fond téléologique, contenue dans les notes 55 et 216 du *Rapport sur les progrès de la physiologie* (1867) [10].

Quand vous m'avez annoncé, mon cher Directeur, avec votre obligeance et votre loyauté habituelles, que mon article de la *Revue des*

1. Voir surtout *l'Esprit et le Corps*, ch. VI, et le passage cité dans Ribot *Psychologie anglaise*, p. 283 (2e édition).
2. Voir Ribot, ouvr. cité, p. 384, 401-404.
3. *Id.*, p. 416.
4. *Les Forces physiques et la Pensée* (*Revue des cours scientifiques*, 5 décembre 1868), et discours de Belfast (analysé par Réville, *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1875, p. 304).
5. *Sermons laïques*, *Sur le Discours de la méthode*.
6. *Les Bornes de la philosophie naturelle* (*Revue scientifique*, 10 octobre 1874).
7. *Le Cœur et le Cerveau* (*Revue scientifique*, 22 nov. 1873).
8. *L'Intelligence*, t. I, p. 350-372, et *Revue philosophique*, janv. 1877.
9. *Mémoire sur la spiritualité de l'âme*, très-remarquable et trop peu connu (*Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, avril 1868).
10. Voir sur Cl. Bernard, psychologue, Durand (de Gros), *Ontologie et psychologie physiologiques, études critiques* (G. Baillière, 1871), p. 162 sqq. A notre avis, l'auteur dépasse le but; mais il faut reconnaître que plusieurs de ses critiques sont fondées.

Deux-Mondes allait être discuté par M. Ch. Richet dans la *Revue philosophique*, je me suis souvenu d'avoir lu dans cette même *Revue des Deux-Mondes*, sous la signature de M. Ch. Richet, des vues psychologiques fort justes sur le sommeil, une théorie purement psychologique de l'amnésie chloroformique, contestable, mais ingénieuse, des pages de tout point excellentes, et purement psychologiques elles aussi, sur l'apparence de la durée, à propos de l'ivresse du hachich. Je m'attendais donc, de la part d'un esprit qui s'était montré aussi ouvert aux questions psychologiques, à une discussion consciencieuse et serrée, non pas des principes incontestables et incontestés auxquels je m'étais rallié, mais des déductions que j'en avais tirées. J'étais loin de supposer qu'il écarterait les principes par la question préalable, comme entachés d'esprit logique, qu'il négligerait mes déductions et mes conclusions, qu'il laisserait de côté, lui physiologiste, la partie de mon travail qui traite le plus spécialement de la physiologie, qu'il parlerait de l'expérience à la façon des positivistes purs, comme si l'expérience interne était une chimère, et surtout que sa critique consisterait presque uniquement à m'accuser d'avoir dit ce que je n'ai pas dit et de n'avoir pas dit ce que j'ai dit. Il paraît que je m'étais fait des illusions. En présence d'une discussion aussi superficielle, je suis presque confus d'avoir occupé si longtemps vos lecteurs d'une justification qui devait peut-être être plus concise.

Veuillez agréer, mon cher Directeur, l'assurance de mes sentiments affectueux et dévoués.

Victor Egger.

Réplique de M. Richet.

Je ne répondrai qu'en peu de mots à ces observations : car une discussion trop longue est fastidieuse, surtout si elle affecte la forme de personnalité. Laissons donc de côté tout ce qu'on peut critiquer dans les expressions de M. V. Egger ou dans les miennes, afin d'arriver à cette question fondamentale, urgente, pour ainsi dire, qui est la question de la méthode.

Si nous examinons sans parti pris l'histoire des sciences, nous voyons que les grands progrès des connaissances modernes sont dus exclusivement à ceci : c'est que la méthode *à priori* a été abandonnée et qu'on a eu recours à la méthode expérimentale. Cela est vrai pour la chimie, qui se traînait dans les élucubrations de Paracelse et de Van Helmont, pour la physique, que Galilée, Pascal et Newton ont fait, dédaignant les raisonnements de l'école, jaillir d'un petit nombre d'expériences bien conduites. Cela est vrai pour la physiologie, qui n'est sortie du chaos qu'avec Harvey. Si, au lieu de regarder simplement les phénomènes naturels, Harvey avait fait des raisonnements dont Aristote lui eût fourni les prémisses, aurait-il pu prouver que le

sang circule ? Et Lavoisier n'a-t-il pas été mieux inspiré en pesant de l'oxyde de mercure dans une balance qu'en faisant des syllogismes avec les aphorismes de Stahl ?

A quoi servirait de multiplier les exemples ? Sous ces variations innombrables, l'histoire des sciences pourrait se formuler ainsi : les erreurs du raisonnement renversées par l'expérience. Deux expériences ne se contredisent jamais, car ce qui est vrai ne peut pas être faux, tandis que deux raisonnements se contredisent, ou tout au moins on n'est jamais assez certain qu'un raisonnement est assez juste pour ne pas être contredit par un meilleur, dès que les bases de ce raisonnement ne sont pas fournies par l'expérience ou l'observation soit extérieure, soit psychologique.

Pour en prendre un exemple, qu'il me soit permis de reproduire le raisonnement de M. Egger. Entre l'étendu et l'inétendu, il n'y a pas de transition. Or, l'esprit humain est inétendu, et le corps est étendu. Donc aucune découverte ne pourra établir un lien entre le cerveau et sa fonction, étendus l'un et l'autre, et la pensée, inétendue. Si nous voulions examiner de près ce raisonnement, nous pourrions facilement prouver qu'il serait permis de dire, comme jadis Thomas Diafoirus à Angélique : « Nego majorem, » ou : « Nego consequentiam. » Mais une discussion sur des axiomes non démontrés et non démontrables serait fatalement stérile ; et une science fondée ainsi n'est qu'un jeu de l'esprit, destiné à être renversé par un jeu semblable, qui n'aura d'autre avantage que de venir à la suite du premier. A cette stérilité incurable, on peut opposer la fécondité de la méthode expérimentale. Là où il y a désaccord, incertitude, hésitation, obscurité, elle apporte la lumière, qui est le fait, c'est-à-dire la vérité. Cela est reconnu aujourd'hui par tous les savants, physiciens, chimistes, médecins, physiologistes. Y a-t-il encore des philosophes pour en douter ?

Il paraît que non, puisque M. V. Egger ne refuse pas à la psychologie expérimentale le nom de science et ne croit pas que la psychophysiologie doive être dédaignée. Nous sommes heureux d'être d'accord avec lui sur ce point. Comment nier en effet les résultats que l'expérience et l'observation psychologiques nous ont donnés ? Il suffit de lire — la lecture en est ardue — le *Traité de psychologie physiologique* de Wundt, pour être convaincu que c'est là une véritable science, qui se constitue à peine et hésite dans sa marche, mais qui grandira et se fortifiera si elle procède par la voie qu'elle a suivie jusqu'ici. La physiologie et la psychologie se sont unies pour nous donner une grande quantité de notions précises, indiscutables, puisque ce sont des faits, la durée des sensations, des perceptions, des syllogismes (Wolf, Donders, Exner), la loi qui règle l'intensité relative de la perception et de la sensation (Fechner, Hering, Delbœuf), l'énergie spécifique du système nerveux central (Wundt, Helmholtz), les localisations cérébrales[1] (Hitzig,

1. C'est ici que se place l'autopsie des cerveaux avariés.

Ferrier, Charcot), l'aphasie (Bouillaud, Broca), les illusions sensitives de la vue, du tact et de l'ouïe (J. Müller, Graefe, Helmholtz), l'influence de la circulation cérébrale sur la pensée (Brown-Séquard, Byasson, Hammond), les changements dans la tension électrique des centres nerveux sous l'influence des sensations (Dubois-Reymond, Schiff), les formes du concept modifiées par les états pathologiques (Esquirol, Moreau, Luys, Falret), et bien d'autres faits encore qui constituent les premiers linéaments d'une science ébauchée à peine, mais qui fait de rapides progrès. A ceux qui tâchent de la nier, elle pourra, comme le philosophe antique qui prouvait le mouvement en marchant, prouver son existence, en existant.

L'observation et l'expérience : tels sont les deux termes auxquels il faut toujours revenir. Soit qu'on observe les phénomènes extérieurs que les sens nous présentent, soit qu'on étudie les phénomènes de la conscience interne qui nous sont révélés par la réflexion, le résultat est le même, et chaque observateur vient apporter son contingent à la science, qui, sans jamais faire un pas en arrière, s'enrichit ainsi chaque jour. Quant à la psychologie métaphysique, qui, partant d'une majeure non démontrée, s'appuie sur une mineure non démontrée, pour aboutir à une conclusion contestable, ce n'est pas de la science. C'était ainsi jadis qu'on faisait de la chimie et de la physiologie. Le résultat a été ce qu'on sait, jusqu'au jour où Lavoisier et Harvey ont fait plier les faux raisonnements devant l'autorité des faits. Il en est de la psychologie comme de la chimie et de la physiologie : les raisonnements vagues et les conjectures métaphysiques n'ont pas plus de valeur pour connaître l'homme moral que pour connaître l'homme physique. Pour tout ce qui est phénomène naturel, pour l'âme comme pour le corps, un fait certain l'emporte sur un raisonnement douteux. La nature est assez riche en vérités pour nous réserver bien des étonnements qui confondront les syllogismes les mieux bâtis, car, selon la belle expression de Pascal, l'imagination se lasserait de concevoir plutôt que la nature de fournir.

J'espère que M. Egger m'accordera cette conclusion. Il n'y a de véritable progrès que si, au lieu de rester dans le vague, la science psychologique se limite à l'observation approfondie des phénomènes de conscience et des faits physiologiques. Hors de là, tout est faux, obscur et incertain, et il n'y a pas de science. C'est pour défendre le principe de cette méthode expérimentale que j'avais critiqué le travail de M. Egger. Ce principe, je l'avais cru attaqué, et je ne demande pas mieux que de m'être trompé. CHARLES RICHET.

Le Propriétaire-Gérant,

GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

ESSAI

SUR LA

TRANSFORMATION DES FORCES PSYCHIQUES

Dans l'histoire de la pensée humaine, la philosophie est un chaos gigantesque d'où se sont échappées mille énergies et d'où le souffle créateur de *Fiat lux* répétés a fait sortir des sciences nouvelles, des arts à l'infini, des inspirations pour le poëte et des règles pour le gouvernement des peuples. Quand cette féconde mère aura mis au monde tous les enfants dont elle cache le germe dans son vaste sein, elle disparaîtra de l'histoire, laissant peut-être, comme seule trace visible de sa longue existence, le son d'un mot, qui voudra dire *méthode*, *propédeutique* ou quelque chose d'approchant.

Parmi les dernières nées de ses filles, l'une des plus belles, des plus légitimes, est la *psychologie*. Pourtant, beaucoup se demandent encore, à l'heure qu'il est, si elle a vraiment le droit de s'appeler du nom de science et de s'asseoir parmi ses sœurs qui scrutent le comment et le pourquoi des formes et des choses de ce monde.

Il semble à ces sceptiques que ses méthodes d'observation ne sont pas bien sûres, que les limites de son domaine n'ont pas encore été tracées d'une main ferme, qu'enfin la connaissance de la pensée et du sentiment est plutôt une aspiration qu'une doctrine. Les impatiences des psychologues modernes sont vives et irrésistibles; on croirait voir une troupe d'enfants qui, après avoir pendant des jours tourné autour du mur qui enclôt un verger plein de tous les fruits de la création, découvrant enfin une petite porte mal fermée, se jettent au travers impétueusement et brûlants d'une insatiable curiosité. N'en est-il pas de même du champ jusqu'ici fermé du cerveau humain? Les traditions religieuses, les ontologismes, les mille travestissements de l'*Ipse dixit*, nous ont longtemps tenus écartés du verger aux fruits d'or, le plus splendide que puissent rêver jamais la faim de la science et la soif de connaître.

L'impatience de connaître est vraiment bien grande aujourd'hui. Les uns sautent sur le Pégase de leur fantaisie et prennent chaque jour les constructions symétriques de leur pensée pour des faits réels et pour des lois gouvernant ces faits. Les autres, dans le laboratoire physiologique, entre un chien et un lapin, se persuadent trop vite qu'ils vont conjurer les terribles sphinx qui ont élu domicile sur les hautes cimes de l'esprit humain.

Entre l'homme d'imagination qui se livre à ses divinations hardies et le physiologiste qui tente de faire avec des galvanomètres la physique de la pensée, il y a une mission plus modeste pour la psychologie expérimentale : c'est d'observer des faits et de les coordonner. Balayer les nuages de l'ontologisme, signaler les synonymies, s'ouvrir la route entre les buissons des logomachies, c'est déjà une entreprise difficile, qui suffirait à l'honneur, je ne dis pas d'un philosophe, mais de toute une école, de toute une génération de penseurs. C'est à cette haute mission que travaillent les grands psychologues anglais, français et allemands que tous connaissent, et nous voyons parmi nous concourir avec une noble émulation à leurs efforts Tito Vignoli par un bel *Essai de psychologie comparée* sur l'intelligence dans le règne animal, le jeune Riccardi par ses études soigneuses sur la psychologie de l'attention, Herzen par ses recherches sur le *Libre arbitre*, et d'autres encore.

Observer et *ordonner* sont deux mots modestes, mais qui, transportés dans le monde des faits psychologiques, représentent toute une révolution. Observer est en tout sujet une chose très-difficile; mais, pour le psychologue, c'est vraiment une entreprise de géants. Le naturaliste, le physicien, le chimiste isolent leur objet, le mettent sur une table, le regardent sous toutes les faces, et, si leurs sens ne suffisent pas, ont à leur disposition des lentilles, des compas, des balances, des réactifs, tout un *arsenal* d'instruments pour mesurer, peser, diviser et éprouver chaque partie de cet objet; mais le psychologue surprend à peine un geste, un sourire, une émotion, phénomènes liés à une longue chaîne d'autres faits qui se produisent avant, pendant et après le fait observé. La même contraction musculaire peut exprimer bien des choses différentes, et la même émotion peut s'exprimer de bien des façons différentes, et puis quelle rapidité d'actions et de réactions, quelle intrication d'éléments, quelle superposition de faits!

Dès la première apparition d'un phénomène moral ou intellectuel, les causes probables d'erreur surgissent aussi nombreuses que les grains de sable au bord de la mer, ce fait fût-il le plus simple de ceux qui se produisent dans les territoires cérébraux. Nous surpre-

nons un fait; nous le croyons le moment le plus important du phénomène, et il se trouve qu'il n'est que le contre-coup lointain d'un phénomène caché. Nous croyons mettre le doigt sur le moment le plus important d'un phénomène moral, et nous ne voyons que l'effort destiné à cacher le fait qui nous échappe; nous nous imaginons avoir découvert la cause, et ce que nous prenons pour elle n'est que l'effet de cent causes qui se sont succédé rapidement. Et cette source féconde d'erreurs n'est pas la seule. Quand nous observons l'homme, soit le *seigneur moi*, soit un autre quelconque, nous ne pouvons nous déprendre de notre nature humaine, et la haine et l'amour, l'orgueil et le mépris, et toutes les innombrables actions et réactions que les hommes exercent les uns sur les autres détournent l'attention de l'examen scientifique du phénomène pour la porter dans le champ de la passion, qui sent, mais ne raisonne pas.

La forme tient une si grande place dans la pensée et dans la passion, qu'il est difficile de la distinguer du contenu; et, de plus, les oscillations du temps sont si rapides dans les phénomènes moraux, que c'est une entreprise laborieuse d'en suivre la succession. L'attention et l'ordre dans l'observation sont d'autant plus nécessaires en psychologie que les phénomènes y sont plus complexes et formés d'une série infinie d'éléments des plus changeants dans leurs proportions et dans leurs rapports. L'attention est un accroissement d'intensité dans l'exercice des sens et de la pensée, tandis que l'ordre est l'hygiène de l'intelligence, l'étoile polaire de la science. Sans ordre, point de bonne observation; sans ordre, le génie lui-même peut avorter, si toutefois un génie dépourvu d'ordre a jamais pu exister. Et une observation mal faite n'a pas seulement une valeur négative; elle a une valeur positivement mauvaise et peut à elle seule introduire un élément perturbateur dans une longue série de bonnes observations. Zimmermann l'a dit: un grand nombre de faits mal observés servent moins l'expérience qu'un petit nombre d'observations soigneuses et exactes. Les observations inexactes ont peut-être plus nui au progrès de la psychologie que tous les systèmes philosophiques réunis. Un système est toujours une route que l'on peut suivre, où l'on peut avancer : un fait mal observé est un élément de perturbation et de défiance, qu'on met des années et des siècles à chasser du sanctuaire de la science où il s'est traîtreusement introduit. Souvent il faut abattre un mur pour enlever une pierre qui s'effrite et menace la solidité de tout un édifice.

Tout cela peut paraître une vaine répétition de choses que tout le monde sait, que tout le monde comprend; mais, quand je lis bien des travaux de psychologie, j'éprouve le besoin de me répéter à moi-

même la même question : Eh quoi! l'observation est donc une chose bien difficile qu'un si petit nombre savent la pratiquer, et un nombre encore plus petit savent la pratiquer bien? Quand je vois chaque jour donner le même nom à des choses si diverses, quand je vois expliquer différemment le mécanisme des faits psychiques, selon le temps où ils se produisent, selon leur diverse nature, selon leurs formes, selon les complications de leurs éléments, je me dis à moi-même : Mais est-ce que le mot d'analyse lui-même n'a pas pour tous le même sens? Si l'analyse d'un fait psychique avait été faite avec les critères expérimentaux qu'emploient les chimistes et les physiciens pour décomposer un corps ou une force, la synthèse devrait être ensuite la chose la plus facile et la plus naturelle du monde, et devrait se réduire à remettre chaque chose à sa place, de même que, une mosaïque une fois détruite, on pourrait ensuite la reconstruire aussi parfaite qu'elle était primitivement. Malheureusement, c'est le contraire qui arrive. L'analyse faite, ce que beaucoup trouvent entre leurs mains, ce ne sont pas des fragments reconnaissables; c'est de la poussière, et la mosaïque ne peut être rétablie. Tous, plus ou moins, qui que nous soyons qui usurpons le titre de psychologues, nous faisons beaucoup de poussière et peu d'analyse.

Que ces longs préliminaires me servent d'excuse et m'obtiennent un peu d'indulgence du lecteur, au moment où je vais essayer de traiter un sujet qui n'est pas parmi les plus simples de la psychologie expérimentale : la *transformation des forces psychiques*.

I. — Une des conquêtes les plus glorieuses de notre siècle est celle de la transformation des forces physiques. Nous avons détruit sans pitié et avec un grand courage tous ces dieux et demi-dieux que nous avions placés entre les atomes, en les appelant *lumière*, *électricité*, *magnétisme*, etc. Nous les avons tous arrachés des entrailles des choses, et, leur enjoignant de se présenter en chair et en os par-devant nos laboratoires, nous avons reconnu qu'ils étaient des fantômes nés de notre ignorance, de demeure inconnue, et obligés de se cacher pour crime contre la science expérimentale. La sylphide aérienne, ceinte d'une auréole aux couleurs de l'arc-en-ciel, qui répondait au nom de lumière et qui dansait dans les rayons du soleil, est morte. Mort, le calorique qui nous réchauffait le cœur et grondait dans les entrailles de la terre; enterré, le dieu inconnu qui volait sur les fils électriques et foudroyait les hommes du sein des nuées; évanoui, disparu, le démon mystérieux qui tournait les pointes de nos aiguilles magnétiques vers le pôle de Franklin.

Tous ces dieux sont morts, et à leur place nous avons trouvé une

matière éternellement active, qui tantôt s'échauffe, tantôt s'électrise, tantôt est lumineuse, tantôt est magnétique, et les grands impondérables qui remuaient le monde sont devenus pour nous des travestissements de la matière. Quand le mouvement cesse, c'est qu'il est transformé en chaleur ; et la chaleur à son tour se change en mouvement dans la proportion où le veulent les formules mathématiques et inexorables de la transformation des forces. C'est le but encore lointain, mais c'est le but assuré de la science moderne d'inventer un appareil dans lequel un rayon de soleil pourra nous donner à notre gré de la lumière, de la chaleur, de l'électricité et du magnétisme, rien qu'en tournant une manivelle ou en posant le doigt sur un ressort. Nous ne connaissons plus que la matière active, et pour nous la force est une, diverse seulement selon la direction des mouvements atomiques de la matière et selon la structure des nerfs qui sont destinés à en recueillir les diverses oscillations. Nous avons reconstruit en gros les quatre dieux impondérables de l'Olympe antique; mais il est possible et même très-probable que la force ait d'autres travestissements, reconnaissables seulement pour des nerfs et des organismes qui existent dans d'autres planètes et dans d'autres systèmes stellaires.

Au-dessous des quatre grands dieux à qui nous avons donné les noms de chaleur, de lumière, d'électricité et de magnétisme, nous avons eu d'autres demi-dieux, que nous avons appelés *force vitale*, *force nerveuse, pensée*, etc. Ils ne sont eux aussi que des travestissements de la matière, des formes variées de l'unique énergie universelle qui peut provisoirement porter le nom de *mouvement*. Nous sommes tous d'accord pour appeler *forces psychiques* celles qui naissent dans l'intérieur du cerveau et des ganglions et qui courent le long des fils télégraphiques de nos nerfs. La seule différence entre les partisans de l'expérience et les idéalistes est que pour les premiers ces forces ne sont pas autre chose que le cerveau et les nerfs en action, tandis que, pour les seconds, le cerveau et les nerfs ne sont que les instruments nécessaires aux manifestations d'une énergie surnaturelle et en dehors des forces physiques connues. Voilà l'*archée* le plus tenace que la science expérimentale doit extirper en lui enjoignant de comparaître devant le tribunal de l'observation et de l'expérimentation.

Pour nous, les forces psychiques ne sont pas différentes des forces physiques; elles ne le sont du moins que quant aux formes sous lesquelles elles se manifestent et quant aux organes spéciaux qui les produisent. Elles peuvent se réduire toutes au mouvement, à la résistance vaincue, à un poids déterminé que l'on soulève; elles

peuvent se transformer les unes dans les autres; et la quantité de travail produit est toujours égale à l'énergie dépensée. Quand la cellule nerveuse est chargée d'une énergie qui doit être mise en liberté, elle nous donne la sensation du besoin, de même que, quand elle est épuisée et a perdu cette force qui était à l'état de tension, elle nous donne la fatigue. Les deux formes fondamentales des choses qui proviennent de la tension de l'énergie et de la fatigue d'une même pensée et d'un même sentiment sont des faits empiriques quotidiens, qui sont clairs comme la lumière du soleil pour qui étudie la psychologie comme une branche de la physique.

Les sensations peuvent se transformer en d'autres sensations, en sentiments ou en pensées; les sentiments peuvent se changer en d'autres sentiments, en sensations ou en phénomènes intellectuels; les pensées enfin peuvent se transformer en d'autres pensées, en sensations ou en sentiments. Il y a neuf formes élémentaires de transformations qui n'en excluent pas d'autres, mais qui caractérisent la physique générale de ce phénomène et se produisent toutes par sympathie, par contraste, par diffusion d'intensité.

II. — Dire qu'une sensation peut se transformer en une autre sensation spécifiquement différente peut sembler une hérésie, quand on ne songe pas comment dans ce grand réservoir d'énergies centrifuges et centripètes qu'on appelle un cerveau humain sont déposés les souvenirs de milliers de sensations, qui peuvent se réveiller tour à tour. Quand une sensation reste dans son territoire central, elle se transforme en une idée qui n'est pas autre chose en dernière analyse que le souvenir d'une ou de plusieurs sensations. Si au contraire la sensation s'étend par sympathie, par intensité de mouvement ou par d'autres modes encore peu connus de nous, elle peut susciter d'autres sensations périphériques ou centrales.

Le toucher, sens positif par excellence et forme première de tous les sens spécifiques, transforme souvent ses vibrations en phénomènes sensibles qui se rapportent à d'autres territoires. Ainsi vous voyez souvent une sensation de nature purement tactile se convertir en une sensation voluptueuse qui se manifeste dans des organes très-éloignés de celui par lequel nous avions d'abord perçu le contact. Ainsi les gourmands, en palpant les chairs d'une tendre poularde ou en faisant sauter dans leurs mains une pêche juteuse et parfumée, sentent réellement la saveur du poulet et de la pêche. Ordinairement, le tact est pauvre de sympathies physiologiques; mais, chez les hommes doués d'une sensibilité excessive, vous assistez à cent transformations d'une sensation en une autre. Le toucher

du velours ou de la soie peut donner des frissons par toute la peau ou à la nuque ou le long de l'épine dorsale, comme l'application du froid aux parties génitales peut provoquer une douleur au cœur ou au ventre.

Même le goût, qui dans la hiérarchie des sens est à peine d'un degré supérieur au tact, qui est pauvre de sympathies sensuelles et liées, comme il l'est lui-même si intimement, à la digestion, le goût, dis-je, peut voir ses sensations transformées en nausées, en crampes d'estomac ou en phénomènes d'ordre tactile. Je connais un jeune homme qui en sentant la saveur du vinaigre est toujours pris de froid à la nuque, et le Dr Roubaud raconte qu'un autre ne peut manger de la crème fouettée sans être pris à l'improviste d'un fort mouvement érotique.

L'odorat est riche de sympathies avec les régions inférieures et supérieures de la vie psychique, et tout le monde connaît les liens étroits qui unissent les narines avec les régions voluptueuses. L'odorat est lié ensuite avec le goût si étroitement, que l'on a pu dire « que l'odeur est une demi-saveur, et que la saveur sans l'odeur n'est qu'une moitié de saveur. » Essayez, en mangeant, de vous boucher les narines, et vous verrez à quelle pauvreté de sensations gustatives votre langue sera réduite. De ces sphères inférieures de l'alimentation, l'odorat s'élève dans les plus hautes par la propriété dont elles jouissent de réveiller les souvenirs. On peut dire qu'il est le sens des réminiscences topographiques, car c'est un fait connu que d'innombrables sensations éprouvées dans le passé se réveillent seulement parce qu'elles ont été contemporaines d'une odeur donnée. Mais on sait aussi que le nez est dans de tels cas aussi pauvre d'associations intellectuelles précises qu'il est riche en ressouvenirs de sensations et d'émotions.

Si l'on veut se faire une idée du rôle considérable qu'ont la vue, le toucher et l'odorat dans l'exploration du monde extérieur, il suffit de se rappeler ces phrases qui sont chaque jour dans la bouche de tant de gens : « J'ai vu, j'ai touché de la main, j'ai pressenti (*subodorare*) telle et telle chose. »

Ruden Saleh, de Java, peintre malais distingué que nous avons eu à Florence l'hiver dernier, me disait qu'il trouvait plus raisonnable de baiser avec le nez qu'avec la bouche, parce que l'odeur que respire l'ami ou la femme aimée réveillait pour lui des souvenirs plus intimes et plus affectueux. L'odorat présente aussi plusieurs cas de transformations pathologiques ; ainsi je connais une dame qui à l'odeur du magnolia est prise de frissons par tout le corps, et nous voyons souvent un fort parfum produire la céphalalgie.

L'ouïe voit ses sensations propres se transformer en d'autres relevant des territoires musculaires, et une quantité donnée de sons harmoniques se changent en mouvements rhythmiques, soit dans la danse, soit dans le chant de la voix; d'autres fois cependant, le frôlement d'une robe de soie peut se changer en une sensation érotique des plus intenses. Dans les individus épuisés par de fortes pertes de sang ou par des excès de travail ou d'amour, l'hyperesthésie de l'oreille s'élève au point de transformer le plus léger bruit en spasmes généraux, en douleurs et en convulsions. Une salle de bal, dans toute la splendeur des beautés qui s'y pressent et dans le tourbillon des harmonies qui s'y font entendre, est une équation excessivement complexe de transformations de forces psychiques qui exigerait tout un volume d'analyses et d'explications. Si quelque femme gracieuse a le courage de pousser jusqu'ici la lecture de mon article, elle sera épouvantée en me voyant comparer un bal à une équation; mais la rose ne cesse pas d'être une merveille de beauté pour être une transformation d'ammoniaque et d'eau en parfums et en pétales.

La vue a un champ d'associations illimité, et une partie des phénomènes sensibles qui lui sont attribués se transforment en sensations d'ordres divers. L'œil est un tel transformateur que, à peine a-t-il reçu une image dans son miroir magique, il peut la transmettre aussitôt aux organes de l'amour, au goût, à l'ouïe, au toucher, à l'odorat. Un rayon de soleil trop vif se change en un éternument, comme une image blonde et rose peut se changer en un profond soupir. Dans toutes ces transformations multiformes, je n'ai jamais parlé de plaisir ou de douleur, parce que ces phénomènes ne sont jamais des sensations par eux-mêmes, mais seulement des caractères accompagnant d'autres phénomènes sensibles. Si je caresse une chevelure soyeuse et que j'en éprouve du plaisir, et si d'autre part je froisse du sable rude et que j'en ressente de la douleur, je ne puis ni ne dois dire que la sensation tactile se soit changée en plaisir et en douleur, mais que la sensation elle-même est agréable ou pénible. Et cela est si vrai, qu'il suffit de changer le degré du contact pour transformer le plaisir en douleur, et *vice versa*.

III. — L'étude des transformations des sensations en sentiment est très-intéressante et éclaire pour nous ces épaisses ténèbres qu'il est de mode depuis assez longtemps d'appeler les *mystères du cœur*. Les énergies centrifuges qui répondent aux sensations extérieures sont toutes des transformations de mouvements moléculaires, soit qu'elles se réduisent aux réflexes automatiques de l'éternument, du rire, de l'occlusion des paupières, du mouvement rhythmique des mus-

cles, soit que, s'élevant d'un degré, elles réveillent les instincts ou les *passions nutritives*, comme dit Letourneau, soit enfin qu'elles fassent renaître, dans les sphères plus élevées de l'affection (*affetto*), les sentiments de première, de seconde ou de n^e induction.

La transformation de la sensation en sentiment échappe souvent à notre observation, parce que beaucoup d'énergies centrifuges naissent de nos sensations internes. C'est de la glande spermatique et de l'ovaire que partent toutes ces sensations qui conduisent à l'amour et à la jalousie, comme c'est de l'estomac et plus encore de ses nerfs que partent ces sensations qui portent aux colossales énergies de la faim [1]. Mutilez l'organe sexuel ou supprimez la conductibilité de certains nerfs, et vous ferez taire l'amour et la faim. Beaucoup de transformations nous échappent aussi, parce que les effets produits par une même sensation sont multiples et divers au point de donner au premier coup d'œil un véritable vertige. Les pôles des énergies centrifuges sont aussi lointains que le sont les deux faits suivants : *J'ai soif, je vois de l'eau, je bois et je suis satisfait.* — *Appelé devant la justice, je témoigne la vérité, malgré le péril, et je suis heureux de le faire.*

Une sensation étant donnée, selon la *quantité* de la sensation, selon le degré de sensibilité du centre qui l'éprouve et l'énergie dont il dispose pour transformer les phénomènes sensibles, de petits ou de grands effets peuvent s'ensuivre. Il est naturel qu'une femme peu ou point séduisante n'excite que peu de sympathie, qu'une autre médiocrement belle excite un désir médiocre, et qu'une autre souverainement belle excite un amour ardent; mais, la femme restant la même, un degré différent de chasteté, qui modifie l'énergie des centres transformateurs, peut changer considérablement les effets d'une même sensation.

La nature de la transformation dérive ensuite des *qualités* diverses de la sensation, qui ont, chacune, un territoire central propre dans lequel elles s'irradient. Ainsi vous voyez les sensations tactiles se transformer en énergies musculaires ou amoureuses, le goût donner lieu à des énergies gastronomiques, l'ouïe se changer en mouvements rhythmiques et en sentiments bienveillants, tandis que la vue, qui a un rapport plus direct avec les régions de la pensée, transforme les sensations qui lui sont propres en énergies esthétiques ou en d'autres énergies d'ordre supérieur. Si ensuite vous voulez voir quelle influence considérable les divers caractères des cerveaux exercent

1. Ce fait est vrai en grande partie même après les belles expériences de Schiff sur l'origine générale de la sensation de la faim.

sur la transformation d'une même sensation en forces centrifuges de nature diverse, essayez de montrer un objet quelconque, par exemple un petit oiseau, à un groupe de personnes d'âge, de caractère et de sexe différents. Vous entendrez ces exclamations diverses : *Oh! qu'il est beau! — Oh! le cher petit! — Combien coûte-t-il? — A quelle espèce appartient-il?* etc., etc.

En étudiant profondément toutes les énergies affectives dans lesquelles se changent les sensations, on peut acquérir la conviction que l'on est en présence d'une vraie transformation de forces quand la sensation atteint directement son centre physiologique propre, tandis qu'au contraire il y a excitation d'autres régions quand la sensation s'irradie en un centre qui n'est pas son centre propre, mais qui est chargé de forces à l'état de tension prêtes à se déployer à la moindre secousse. Il semble que, dans le premier cas, c'est la sensation même qui se transforme en mouvement, tandis que, dans le second, elle joue le rôle d'étincelle excitatrice. Ainsi la vue d'un tableau de Raphaël excite directement et à un haut degré le sentiment esthétique, tandis que la vue d'un bel enfant fait pleurer indirectement, mais amèrement une mère qui a perdu son fils.

Je n'insiste que sur les lois générales qui gouvernent la transformation des sensations en sentiments, parce qu'un vocabulaire plus volumineux que le dictionnaire de la Crusca ne suffirait peut-être pas à nous fournir le catalogue complet de toutes les transformations possibles. Qu'il nous suffise d'indiquer les voies principales par lesquelles se répandent la sensation et l'énergie diverse des changements auxquels elle donne lieu ; une fois les lois générales connues, on pourra toujours dans chaque cas particulier tracer la marche du phénomène et l'expliquer tout entier depuis le premier moment où il apparaît jusqu'à celui où il s'éteint dans l'inertie de la matière cérébrale.

IV. — Les sensations, qu'elles soient externes ou internes (organiques), primitives ou reproduites, ne se changent en idées que si elles durent un certain temps et ont une certaine intensité. Il ne peut y avoir de mémoire sans conscience, car la première n'est que la continuation de la seconde. Les sensations fugitives et incertaines ne donnent point lieu à des idées ou ne donnent lieu qu'à des idées fugitives et incertaines. Les mouvements du cœur, du poumon, du foie ne donnent point naissance en nous à des idées, et de même les idées qui se rapportent à de légères odeurs et à de légères saveurs sont peu précises. D'autre part, les seules sensations de la vue et du tact et celles de l'ouïe qui sont rhythmiques nous donnent les idées

d'espace. Les cinq sens nous donnent cinq ordres d'idées diverses, et une induction successive nous donne des idées de premier, de second, de n^e ordre. C'est une espèce d'analyse progressive ou de distillation de plus en plus subtile qui nous donne par exemple l'échelle d'idées suivante : *cette pomme*, *une pomme*, *un fruit*, *un aliment*, *un produit végétal*, *un produit organisé*, *un produit organique, un objet naturel*, *un corps rond*, *un corps*, *un être ; la dernière idée qui puisse être pensée par un cerveau humain*, mais à laquelle n'atteignent pas le plus grand nombre des esprits dans les diverses races humaines.

Nous pouvons changer ou rendre plus intime une sensation de deux manières différentes : ou en faisant croître l'intensité de l'impression, ou en faisant croître la sensibilité du centre qui doit la recevoir. Je puis rendre le parfum du jasmin plus aigu, soit en sentant cent fleurs en une fois, soit en augmentant ma sensibilité olfactive par une longue privation de fleurs, ou par l'absorption d'une forte dose de café. Je puis transformer une sensation confuse en une idée précise, soit en répétant un nombre infini de fois la même sensation, soit en perfectionnant par l'éducation le centre nerveux qui reçoit et transforme la sensation.

Il est facile de deviner quelles idées sont le produit de la transformation des sensations. Avant tout, ce sont les idées naturelles, celles qui appartiennent au territoire spécial de chaque sens. Les sensations de la vue se transforment en idées esthétiques et mathématiques, les sensations musicales en idées harmoniques, et ainsi de suite. D'autre part, des idées indirectes naissent ensuite par association, c'est-à-dire par sympathie de nature ou par contrastes; mais ces idées secondaires peuvent être simultanées aux idées directes ou apparaître d'elles-mêmes, en masquant les premières. Imaginez une mèche qui passe inutilement devant une première fusée qu'elle doit allumer et qui va au contraire en des points plus ou moins éloignés enflammer des pétards et des girandoles qui étaient plus écartés de l'endroit auquel fut transmise l'étincelle excitatrice.

V. — Que les sentiments puissent se transformer en sensations, c'est ce qui peut sembler un paradoxe : une telle transformation est un fleuve qui remonte à sa source, une racine qui se tourne vers le ciel, un corps grave qui s'éloigne du centre de la terre. Cependant le mécanisme cérébral est si compliqué, que même ce cas se réalise, bien que presque toujours dans des cas pathologiques ou du moins dans des conditions d'exaltation extrême ou de très-vive excitabilité

des centres nerveux. Pour comprendre ces faits, qui sont peut-être au nombre des plus mystérieux de la psychologie, voyons la part qu'ont les centres nerveux dans la modification d'une sensation. Quand le cerveau est baigné par un sang appauvri par la faim, la sensation de prendre de la nourriture peut arriver aux plus hauts degrés de la volupté, tandis qu'au contraire, quand le sang est bien nourri et l'appétit faible, la même sensation gustative peut être à peine agréable. On peut dire la même chose du « jeûne » d'amour, du « jeûne » d'harmonie, de tous les « jeûnes » du corps et de la pensée. Dans tous ces cas, c'est le centre nerveux qui influe de façon à modifier la sensation périphérique, tantôt en l'augmentant et tantôt en la tempérant; mais, quand l'excitabilité est à son *summum*, on éprouve des sensations fausses qui ne répondent pas à des changements extérieurs ou périphériques, mais sont suscitées par des souvenirs recueillis dans le cerveau. C'est ainsi que l'affamé voit, touche et sent des mets exquis, et que l'altéré entend le murmure des ruisseaux et le fracas des torrents.

Des phénomènes semblables, mais bien plus rarement, se manifestent de même dans le domaine du sentiment; il accroît ou diminue les sensations vraies ou crée des sensations fausses. L'amoureux trouve tout beau, tout bon; et le monde entier est pour lui un enchantement de parfums, d'harmonie et de délices; il peut aussi atteindre un degré d'exaltation tel qu'il voit *avec les yeux de l'esprit* l'image de la personne aimée, peut entendre sa voix, peut caresser sa chevelure. Jusqu'à ce que la raison corrige l'erreur, nous sommes dans les régions de l'exaltation, de l'enthousiasme, de l'extase; quand nous ne pouvons plus distinguer la sensation vraie de la sensation fausse, nous sommes fous. De toute façon, dans tous ces cas, il arrive que l'énergie centrifuge du sentiment suscite en nous des phénomènes sensibles, c'est-à-dire transforme en sensations une partie d'elle-même. Si l'on analyse bien les faits, on verra que ces anomalies sont de vrais retours de la périphérie au centre; car les sentiments se changent en sensations de la même nature que celles qui les ont engendrées. Si loin que nous puissions être enfoncés dans le domaine de la pathologie, quelque grand que soit le trouble psychique, nous tournons toujours dans le cercle tracé par la nature. La faim suscite des sensations gustatives; le besoin d'harmonie suscite des hallucinations auditives, et ainsi de suite. Les matériaux de l'hallucination sont toujours tirés des sensations vraies, et le sourd n'a pas d'hallucinations auditives, l'aveugle n'a pas d'hallucinations de la vue, l'enfant qui n'a pas encore de mémoire n'a d'hallucinations d'aucune sorte. Les fausses sensations se produisent dans

les centres les plus forts, les plus exercés et les plus excitables, sont plus communes dans la vue, très-rares dans le toucher; toujours périlleuses au bon fonctionnement de la machine cérébrale. Ce sont des transformations périlleuses qui semblent disloquer les plus solides étais de la pensée : il suffit de se rappeler les hallucinations des poëtes très-exaltés et celles des hommes qui sont sous l'influence des narcotiques.

VI. — Une des plus claires et des plus éloquentes transformations des forces psychiques se manifeste à nous dans le changement d'un sentiment en un autre. Ici, les plus sceptiques d'entre nos contradicteurs sont forcés eux-mêmes de reconnaître l'évidence de la transformation; ici, le travail produit est identique à la force dépensée; ici apparaît dans toute sa lumière la grande théorie de l'unité de l'énergie. Deux billes de billard lancées avec une force égale l'une contre l'autre s'arrêtent immobiles, et le mouvement qui les animait se change en chaleur. Si, au lieu de deux billes d'ivoire, c'eût été deux astres qui se fussent choqués, et qu'ils se fussent mus avec une rapidité infinie, la transformation du mouvement en chaleur eût été capable de réduire en vapeur les deux mondes. Le même phénomène se réalise dans la transformation psychique de l'amour en haine, et plus vives étaient les forces qui se sont heurtées dans ce contraste, plus les effets sont grands. Une femme qui nous était à peine sympathique nous trahit, et la petite sympathie se convertit en indifférence, véritable inertie du cœur ; une femme adorée nous trahit, et l'amour se transforme en une haine capable de nous conduire au suicide, à l'homicide, aux écueils où nous brisent les grandes tempêtes du cœur. Si le choc avait été trop violent, la mort du cerveau aurait même pu se produire. Un immense amour soudainement détruit ne peut que se changer en une immense haine ou en un mépris olympique; tandis que si l'amour, comme le fer rongé par la rouille, s'en va peu à peu sous de persévérantes atteintes, la transformation des forces se fait si lentement que l'on est conduit à l'indifférence presque sans s'en apercevoir. C'est toujours le cas des deux billes d'ivoire et des deux astres; c'est toujours et toujours l'application de la physique à la psychologie, c'est-à-dire pas autre chose que la physique des centres nerveux.

La transformation de la haine en amour se rencontre plus rarement; elle se rencontre cependant : par exemple, quand une personne antipathique nous rend un grand service ou qu'il nous arrive de faire du bien à un homme exécré, et ainsi de suite. On voit d'autres transformations de la force centrifuge dans le passage de

la pudeur outragée à la haine, de la débauche à la cruauté et *vice versa*, de l'amour sensuel au sentiment religieux. Dans tous ces cas, l'effet produit est toujours égal à la force dépensée, et de petits effets ne se changent qu'en de petits événements, tandis que les incendies de la passion, s'ils cessent d'apparaître sous forme de flamme, sont toujours du feu, quelque apparence qu'ils revêtent. Plus est grande la mobilité sensitive de l'individu, plus est rapide et facile la transformation; plus un sentiment est tenace et ancien, plus au contraire il est dificile de le transformer.

Dans la transformation des sentiments se pose le grand problème de l'identité de la force, qui avait déjà préoccupé pendant tant d'années l'esprit des physiciens. La haine, l'amour, la luxure, la cruauté sont-elles autant de forces distinctes, ou bien ne faut-il voir en elles que des formes d'une seule force? Dans le sens mécanique, je crois pouvoir répondre que ces énergies ne sont, comme les autres forces physiques, que du mouvement, mais que, dans le sens empirique, dans le sens de la forme, le problème est peut-être encore insoluble. Quelques faits plaideraient en faveur de l'unité des forces, puisqu'il y a des cerveaux apathiques à une sorte d'émotion particulière, unis à des natures en tout passionnées, et que d'autre part il y a des hommes qui ne sentent fortement qu'une seule émotion et sont muets à toutes les autres vibrations du cœur. Une sensation presque indifférente d'abord peut, si l'excitation croît par degrés, devenir plaisir, volupté, douleur, déchirement. C'est l'histologie du cerveau qui devra résoudre ce problème ardu; mais, à l'heure qu'il est, je regarde comme très-probable que, comme les diverses affection, ayant des centres anatomiques différents, doivent avoir aussi diverses natures en tant que manifestées; comme la lumière se distingue pour nous de la chaleur, bien que nous sachions que ce sont deux formes de mouvement; ainsi la haine et l'amour peuvent être étudiés à part et distingués l'un de l'autre, quoiqu'ils puissent et doivent être des formes d'un même mouvement.

VII. — Les sentiments sont tous des phénomènes psychiques accompagnés de conscience; ils peuvent donc être employés en partie à la formation des idées et par conséquent des pensées, qui ne sont pas autre chose que des combinaisons d'idées. L'idée d'un sentiment est l'élément physique ou mathématique qui l'accompagne. Imaginez un miroir qui reflète les rayons de lumière et de calorique, mais qui en même temps conserve la forme de l'objet d'où émanent ces rayons. Cette image est scientifiquement exacte, puisque les dernières découvertes histologiques sur la structure de la rétine ont

démontré que notre œil est un véritable appareil photographique.

Nous ne pouvons avoir d'idées claires et énergiques que des affections qui nous avons éprouvées; tout sentiment est une clef qui nous ouvre un monde d'idées, et, pour tout sentiment qui nous manque, un monde d'idées nous reste fermé. L'imagination peut quelquefois suppléer à l'affection qui manque, mais elle y supplée mal. C'est une vérité qui a été proclamée bien des fois depuis Horace : *Si tu veux m'émouvoir, commence par être ému toi-même.* Il n'est pas vrai pour cela que la mesure du sentiment soit égale à celle de l'idée produite. La pensée est un mécanisme tantôt grossier et qui gaspille une grande quantité de forces en frottements inutiles, tantôt délicat et qui conserve toute la force mise en jeu en produisant un travail intense. Vingt bœufs ne peuvent remuer un char qu'un enfant guide sans peine sur les rails à la suite d'une locomotive; un grand vent meut à peine un navire mal construit; une petite brise fait bondir sur la vague un bon voilier.

Il est très-curieux, très-intéressant d'examiner la transformation diverse des sentiments et des idées dans les deux sexes et dans les divers organismes psychiques. Dans la femme, par exemple, tout se change en affection; dans l'homme de haute intelligence, tout se change en pensée. Gœthe se guérit de l'amour et de la manie du suicide en écrivant *Werther;* la femme baise dans les livres le nom de l'auteur qui la transporte. Dans la vie de l'homme le plus vulgaire, on peut voir la part diverse que prennent le sentiment et la pensée dans la transformation de la sensation : dans le jeune homme, toutes les sensations érotiques se changent en affection; dans le vieillard, elles se transforment en paroles inconvenantes et propos déshonnêtes; et la grossièreté des plaisanteries est souvent le premier symptôme de la décadence génitale. Les forces centrifuges sont diminuées, et la pensée, qui est l'*ultimum moriens*, conserve la forme de ce qui n'est plus. C'est une gousse sans graine. La diverse transformation des énergies psychiques explique plus qu'à moitié la psychologie de la femme; chez elle, les sensations, les pensées, toute énergie psychique se transforme en sentiment, et elle est toujours ainsi suspendue dans un nuage ardent et vaporeux d'émotions et de curiosité.

Les idées naissent des sentiments qu'elles représentent : le sentiment esthétique crée toute l'esthétique, comme beaucoup de théologies naissent du sentiment religieux. Quand nous étudions une œuvre d'art ou même un travail scientifique, il est beau de chercher l'affection qui a inspiré l'une et l'autre; celui qui ne s'occupe pas de ce problème ne fut, n'est et ne sera jamais un critique. Une trans-

formation moins commune est celle d'un sentiment en une idée qui lui soit opposée : nous voyons pourtant les jeunes gens rêver de chasteté et les vieillards rêver de luxure; on se souvient qu'au concile de Trente ce furent les prêtres jeunes qui se montrèrent les plus ardents apôtres du célibat.

VIII. — Une idée ne peut se changer par elle-même en une autre, parce que les idées sont choses distinctes les unes des autres, et leur netteté est un des caractères les plus saillants des grands penseurs. L'idée de la vertu ne peut se transformer en celle du vice, ni celle du beau en celle du hideux; une idée en réveille une autre ou plusieurs autres par les lois de l'association ; mais, même en ce cas, nous retrouvons la transformation d'une force en une autre, parce que l'idée B ne se serait pas présentée à nous si une quantité de mouvement venue du dehors sous forme de sensation n'avait produit l'idée A, et l'idée C n'aurait pas eu lieu sans l'idée B. Qu'on imagine une seconde fois un fil électrique qui allume successivement et rapidement plusieurs pièces d'artifice distribuées sur un édifice pyrotechnique, et on aura l'image palpable de la succession des idées. De même qu'on ne peut allumer qu'une pièce qui ait sa mèche en état, ainsi il ne peut se réveiller dans notre esprit que des idées existantes; en d'autres termes, de l'énergie ne peut être libérée que sur les points où a été accumulée une force. Mais ces pièces s'allument-elles au hasard ou suivant certaines lois ? Je réponds aussitôt : suivant des lois constantes; cela est si vrai, qu'il suffit d'un certain nombre d'associations étranges pour nous faire dire : *Un tel est fou.* Ici, nous nous trouvons sur le terrain de l'art de penser et d'écrire ; ici, nous sommes sur le domaine d'une rhétorique qui sera celle de l'avenir et qui devra se fonder sur la physiologie cérébrale et non sur des dogmes préconçus ou sur les modèles classiques qui ont pu et ont dû se tromper eux-mêmes tant de fois. Penser est précisément *peser*, et une série de pesages, c'est-à-dire de confrontations, c'est une méditation, c'est une découverte, une invention ; c'est un livre, un tableau, une statue.

Les lois fondamentales de l'association des idées me semblent les suivantes :

Une idée ne peut donner lieu à aucune transformation, ou parce qu'elle est trop faible et incertaine, ou parce qu'elle est trop intense. Nous voyons chaque jour que les idées confuses, fugitives, à peine formées, s'évanouissent sans donner lieu à aucune association. Mais les idées intenses n'en provoquent pas non plus, parce qu'elles absorbent toute l'activité cérébrale. L'idée esthétique d'un peintre ne lui fait entrevoir que combinaisons de lignes dans les feuilles

des arbres, dans les cristaux des roches et partout, comme l'hypocondriaque ne lit dans chaque objet de la nature que des images de mort.

Les idées plus intenses sont réveillées même par des idées fort légères, pourvu qu'il y ait entre elles des rapports d'analogie. Dans un cas d'extrême excitation, toutes les idées même lointaines réveillent l'idée du territoire cérébral qui se trouve en état d'irritation. Le jeune homme chaste voit dans chaque feuille, dans chaque fleur une image féminine, comme le religieux n'y voit que des objets d'adoration.

L'association se fait le plus souvent par analogie entre idées semblables, et c'est sur cette base que devrait s'appuyer la pédagogie. L'analogie des associations nous échappe souvent, parce que plusieurs anneaux intermédiaires se perdent en raison de la rapidité du passage d'une idée à l'autre.

Les associations sont d'autant plus nombreuses qu'il y a plus d'idées dans le cerveau. Essayez d'écrire un mot sur une ardoise, et notez toutes les idées qu'il provoquera dans cent écoliers de diverse intelligence et de diverse culture. Elles sont en outre d'autant plus rapides que les cellules nerveuses sont plus excitables. Voyez combien les associations sont hardies dans l'enthousiasme lyrique et comme elles sont lentes dans la tête d'un idiot ou d'un vieillard décrépit.

Les associations ont de plus un caractère esthétique, moral ou philosophique quand le cerveau a une organisation esthétique, morale ou philosophique. Des associations nombreuses, rapides, brillantes n'équivalent à rien moins qu'à beaucoup d'intelligence, peut-être à du génie. Des associations rares, lentes, désharmoniques équivalent à la médiocrité, à la stupidité, à l'incapacité de produire une œuvre d'art quelconque.

Des combinaisons diverses dans la valeur esthétique et morale, divers degrés de rapidité, d'éclat des associations représentent le monde esthétique d'une époque, d'une race, d'une génération. Tracer toutes les lois qui gouvernent l'association, la succession, la transformation des idées, c'est écrire la physiologie presque entière de la pensée humaine.

IX. — La transformation d'une idée en sentiment est un phénomène très-rare. Les idées se réveillent dans notre cerveau tant que les cellules nerveuses sont capables de ce mouvement moléculaire qui porte le nom de pensée. Elles sont réveillées par association ou par des sensations extérieures. Si les idées sont du mouvement, elles pourront se transformer et s'étendre de proche en proche, et quelquefois elles se transforment par une voie peu coutumière, même en sentiment. On peut aimer ou haïr les idées, et ainsi est démontrée prati-

quement la possibilité de ce fait : qu'une partie de l'énergie accumulée dans une cellule qui conserve une idée puisse se répandre dans le territoire du sentiment et mettre celui-ci en action. Ici encore se voit une profonde différence entre l'homme et la femme. Chez le premier, surtout quand l'activité mentale est extraordinaire, les affections ne se forment qu'après que la sensation est devenue une idée. Chez la femme au contraire, les idées passent presque toutes à travers les régions chaudes et parfumées de l'affection. Elle ne peut avoir des idées d'amour et de haine sans avoir d'abord haï ou aimé; nous, nous n'aimons et haïssons le plus souvent qu'après avoir longuement médité sur les idées qui se rapportent à ces sentiments. Les filles d'Eve nous reprochent souvent de n'être capables que d'*amours de tête;* elles veulent dire par là qu'en nous les idées de l'amour se substituent à ses ardentes énergies et en prennent la place; elles veulent dire qu'en nous le sentiment est souvent fils de l'idée au lieu d'en être le père. Dans les deux cas, la différence entre un sentiment et un autre est grande, selon qu'il est né de la sensation ou de l'idée. Il suffit de se rappeler la passion chaude et spontanée que nous ressentons pour une femme que nous avons vue de nos yeux, et la tiède affection que nous éprouvons pour une créature que nous voulons aimer dans une ode ou une élégie.

Si la transformation directe des idées en sentiment est un fait rare en tant que contraire à la marche naturelle des choses qui change les sensations en sentiments et les sentiments en idées, il y a cependant une transformation partielle de cette sorte qui est commune : c'est quand une idée née d'un sentiment reflète sur lui son rayon intellectuel et l'embellit, et pour ainsi dire le renforce. Les phénomènes psychiques sont très-complexes, et gare à nous si nous laissons s'échapper de nos mains le fil qui s'entortille et se noue cent fois dans l'écheveau embrouillé! Un sentiment fournit une riche matière d'idées; celles-ci s'arrangent, se conservent, se distribuent harmonieusement dans les cellules nerveuses de notre cerveau. L'homme les contemple, s'en éprend, les fait étinceler, et une partie de ces idées se transforme en sentiment. Comparez les amours simples d'un homme vulgaire aux amours élevées, compliquées, chargées d'ornements des fortes intelligences, et vous verrez quelle part peuvent avoir les idées dans la transformation des sentiments.

Dans les cas de suprématie intellectuelle j'ai déjà dit que les idées peuvent avoir la plus grande importance dans la genèse des affections. Un cerveau toujours attaché à un même argument s'en éprend et fait d'une seule idée le pain quotidien, la passion de chaque heure et de chaque minute. Que de baisers donnés dans le mys-

tère du travail isolé au papier sur lequel on écrit, à la statue que l'on sculpte, au livre qui nous enthousiasme et nous charme!

Ici, nous touchons à l'influence de l'imagination, nous sommes tout près de ces régions de la folie où des idées qui ne correspondent pas à des faits extérieurs peuvent servir d'impulsion à des sentiments qui, reposant à leur tour sur ces idées fausses, donnent carrière à leurs énergies en plein domaine pathologique. De cette étude découle un précepte pratique qui me paraît comporter de nombreuses applications. Les sentiments éveillés par des idées sont plus calmes, moins changeants et ont avec elles un étroit rapport d'analogie. Semons donc de bonnes idées dans nos cerveaux, et les affections déjà existantes en nous en recevront un reflet brillant. Les lois de l'analogie et de l'antithèse gouvernent toutes les catégories de transformations, et il faut toujours semer du grain pour avoir du grain, de l'ivraie pour avoir de l'ivraie.

X. — Est-il possible qu'une idée se transforme en une sensation ou plutôt qu'une idée donne une partie de sa propre énergie à des éléments sensitifs? Tout fait accompagné de conscience est aussi une sensation, et en ce sens elle est un élément nécessaire de tout phénomène psychique élevé ou humble; mais, en maintenant au mot sensation son caractère propre et véritable, nous devons dire que les sensations spécifiques sont fournies dans l'état normal par le contact des corps extérieurs avec les organes spécifiques des sens. Les souvenirs des sensations sont des ombres, des images des sensations, et elles sont d'autant plus pâles que la sensation a été plus faible et qu'un plus long temps s'est écoulé depuis son apparition. Comparez le souvenir d'une saveur, d'une odeur, d'un son avec les sensations réelles qui y correspondent, et vous toucherez du doigt la différence des deux groupes. Quelques hommes ont reçu de la nature une puissante capacité pour rappeler les sensations passées; d'autres n'ont cette faculté que faiblement développée. Dans le domaine des sens spécifiques, nous ne pouvons que nous souvenir des sensations passées, tandis que, en ce qui concerne la sensibilité générale, nous pouvons susciter des sensations assez évidentes pour paraître réelles : dans certains cas, la pensée seule engendre à proprement parler des sensations véritables. Gœthe pouvait en fermant les yeux, par le seul effort de la volonté, faire apparaître devant lui des images symétriques et les dessins les plus variés; je possède moi-même la même faculté depuis mon enfance, et, à un moment où j'étais atteint d'hypocondrie, je pouvais souvent susciter à volonté des douleurs dans une partie quelconque de mon corps.

Même hors du territoire de la volonté, quand une idée étend ses énergies jusque dans les régions du sentiment, des sensations proprement dites peuvent véritablement s'éveiller. L'idée de perdre un fils adoré peut nous donner une véritable sensation de douleur au cœur ou un sentiment de constriction à l'œsophage ou à l'épigastre. Raconte-t-on devant nous avec un cynisme effronté une scène repoussante, nous sommes pris de véritable nausée. Un livre nous émeut-il, une partie de nos idées se change en douleur. Pour que ces faits se produisent cependant, il faut que le centre nerveux soit toujours dans un état de grande excitation; et, si cette excitation est très-forte, l'équilibre peut être complétement rompu entre l'idée et la sensation, et à une idée fugitive peut répondre une sensation formidable. C'est ce que vous voyez tous les jours dans l'hypocondriaque, dans l'halluciné, dans le fou. Les sensations fausses, dans ces cas, sont plus intenses que les vraies, et, s'emparant de nous, elles jettent le trouble jusque dans nos jugements. L'hypocondriaque, à chaque maladie qu'il voit en autrui, croit en être atteint lui-même; il en éprouve les douleurs et jure que ces douleurs sont réelles. L'homme pris de la manie de persécution voit dans chacun de ses voisins un ennemi, et l'idée dominante se transforme en des sensations variées qui prennent le nom d'hallucinations.

Presque tous les faits de transformation d'idées en sensations appartiennent à la pathologie du cerveau, et, quand ils se produisent, il doit y avoir presque toujours altération simultanée des nerfs périphériques et du centre nerveux; je dirais presque que, pour que le fait soit pathologique, il faut toujours que ces deux éléments se trouvent dans des conditions anormales. Tant que l'un ou l'autre reste dans un état physiologique, l'erreur est très-difficile. Que l'idée seule d'une belle femme réveille en nous les sensations de l'excitation amoureuse, c'est un fait naturel, quoique rare, soit qu'il provienne d'une surexcitation des organes périphériques, ou des centres nerveux; mais si un organe sain nous donne des sensations douloureuses, seulement parce que le cerveau est surexcité par la peur de la mort, le fait est essentiellement pathologique.

XI. — Dans cette excursion rapide, nous avons vu neuf diverses formes de transformations psychiques dans lesquelles les phénomènes de sensation, de sentiment et de pensée passaient les uns dans les autres, passages où une quantité donnée de mouvement initial semblait en apparence se redoubler et se multiplier à l'infini, tandis qu'en réalité les effets obtenus étaient toujours égaux à la force employée. Le cerveau est peut-être la machine dans laquelle la force se trans-

forme en travail avec la moindre quantité de frottement, tandis que le parlementarisme est peut-être l'appareil le plus parfait pour transformer presque toutes les forces en frottement.

L'excursion a été trop rapide, et je crains bien que le lecteur se trouve en présence d'un squelette sans chair ni sang, car la matière était malaisée à traiter, et infinie, et elle aurait demandé tout un livre plutôt qu'un modeste article de Revue. Puissent ceux qui étudient avec intérêt la pensée humaine trouver que l'idée mère de ce travail est juste et vraie, et que dans ces pages est renfermé le germe de nombreuses études à venir ! Pour le moment, qu'il nous soit permis encore de résumer en peu de mots les lois les plus générales qui régissent la transformation des forces psychiques.

1. En psychologie, comme ailleurs, le travail produit est toujours égal aux forces employées, ce qui équivaut à dire que les forces ne se créent pas, mais ne font que se transformer. C'est un des nombreux synonymes de l'axiome que deux et deux font quatre. Nos pensées et nos affections, nos livres et nos statues, nos révolutions et nos arts ne sont que des transformations de la chaleur solaire. Voici les équations : chaleur solaire égale à tant d'acide carbonique réduit, à tant d'albuminoïdes formés dans les tissus des plantes et des animaux; tant de feuilles, tant de fruits, tant de viande égalent à tant de cerveau et à tant de nerfs oxydés; tant d'oxydation de cellules nerveuses et de nerfs égale à tant de pensées et à tant d'affections.

Les métaphysiciens invoquent en vain l'apparente contradiction des petites causes et des grands effets qui s'observe en psychologie. Etudiez les frottements considérables qui gaspillent les forces mises en œuvre et la méprise qui provient des forces qui se trouvent accumulées depuis longtemps, et vous verrez que le cerveau humain n'échappe à aucune des lois de la physique et de la chimie.

2. En psychologie, comme ailleurs, des forces opposées se heurtent et se neutralisent. L'impassibilité d'un martyr dans le dernier supplice n'est qu'une équation de deux énergies opposées qui équivalent à zéro.

3. Les transformations se produisent d'autant plus rapides qu'elles trouvent devant elles moins de résistance ou de frottement.

4. Les effets sont d'autant plus grands que plus grande est la force accumulée en un point et qui peut être libérée à l'occasion de la moindre excitation périphérique. Une allumette enflammée peut faire sauter en l'air un navire cuirassé, quand le point embrasé rencontre une masse de dynamite, comme un amas de bois mouillé peut mettre cent ans à s'oxyder. En étudiant les phénomènes de l'attente, on peut voir les divers effets de la transformation des forces.

Un homme de peu d'esprit et qui croit en avoir beaucoup vous annonce une anecdote très-piquante : « *Attention, attention, messieurs; vous allez éclater de rire.* » Nos centres nerveux se chargent là-dessus d'une grande tension de curiosité, c'est-à-dire d'un grand désir; mais l'anecdote qu'on nous raconte est fade. Non-seulement nous ne rions pas, mais nous éprouvons de l'indifférence et du dégoût, tandis que la même plaisanterie lancée d'une manière inattendue nous aurait fait rire de grand cœur. Dans ce cas, une petite quantité de mouvement se serait toute transformée en plaisir, tandis que dans le premier cas elle devait se renconter avec une très-grande tension du désir.

5. Une même quantité de force donne des résultats en apparence très-différents selon qu'elle est mise en liberté lentement ou très-rapidement. Comparez les effets apparents d'un morceau de bois qui brûle à l'air peu à peu par putréfaction, ou dans notre foyer, ou dans le fourneau du fondeur, ou sous un courant d'oxygène; cependant la quantité totale de chaleur que développe le bois est toujours la même. C'est ainsi que vous voyez l'amour être changé en haine en peu d'instants par la catastrophe inattendue d'une trahison, ou que vous découvrez qu'il s'est transformé en antipathie par l'effet de la lente oxydation de l'ennui, des petites contradictions, ou d'autres causes semblables.

6. Les transformations sont d'autant plus faciles que la voie qu'elles suivent est plus naturelle; et, dans ce cas, il ne s'agit probablement que d'une diverse résistance des fibres nerveuses ou des molécules cérébrales. La sensation se change facilement en sentiment et en haine, tandis que la transformation en sens opposé est moins facile et souvent pathologique.

7. La rapidité des transformations va de pair avec la jeunesse, le sexe féminin, le tempérament excitable. La lenteur va de pair avec l'âge adulte, le sexe fort, la constitution peu excitable. C'est une des mille confirmations du principe que l'intensité équivaut à l'extension. Cette différence de rapidité suffit pour donner son relief à un caractère, et à marquer une empreinte sur le génie poétique, sur le génie artistique et sur le caractère politique d'un homme ou d'un peuple.

Mon raisonnement semblera à beaucoup une *hérésie;* mais je me consolerai facilement en pensant que l'on jette presque toujours ce mot à l'adversaire quand on n'a pas le temps ou la volonté de discuter avec lui. C'est un de ces nombreux *racca* que les hommes se lancent à la face, au lieu de faits positifs et de solides raisons.

P. Mantegazza,
Professeur à l'Institut royal de Florence.

MORALISTES ANGLAIS CONTEMPORAINS

M. H. SIDGWICK

L'ouvrage de M. Henry Sidgwick, *les Méthodes de morale*, a soulevé de vives polémiques de l'autre côté du détroit. Il n'est jusqu'ici pas un des numéros de *Mind* qui n'ait contenu soit une critique du livre, soit une réponse de l'auteur. MM. Bain, Calderwood, Alfred Barratt, H. Bradley l'ont attaqué à différents points de vue, non sans talent; M. Sidgwick continue à faire tête de tous côtés, et sans doute le débat n'est pas clos. Il prouve tout au moins l'importance de l'œuvre et l'intérêt tout particulier que les Anglais attachent à la nature des problèmes en discussion et aux solutions nouvelles qu'ils reçoivent. En effet, sous l'analyse pénétrante de M. Sidgwick, il semble bien que les systèmes de l'égoïsme et de l'intuitionisme aient succombé pour toujours, et si l'utilitarisme reste debout sur leurs ruines, c'est un utilitarisme d'un caractère tout à fait original, ce qui n'est pas un mince mérite, après les perfectionnements successifs que, depuis Bentham, les Stuart Mill, les Bain, les Spencer, les Darwin n'ont cessé d'apporter à cette doctrine. Aussi avons-nous cru devoir consacrer ici une étude à cette œuvre considérable, encore peu connue parmi nous.

I

M. Sidgwick commence par déterminer la nature et l'objet de la morale. Elle peut être définie la science de la conduite; elle fait partie d'une science plus générale, la science de la pratique, qui renferme, avec elle, la jurisprudence et la politique.

Les sciences pratiques se distinguent des sciences spéculatives, en ce qu'elles ont pour objet, non le réel, mais l'idéal, ce qui doit être, non ce qui est. On peut donc définir encore la morale : la science de

ce qui doit être, en tant que cela dépend des actes volontaires des individus.

Le postulat fondamental de la morale, c'est que, certaines circonstances étant données, il y a quelque chose qui doit être fait, et que ce quelque chose peut être connu.

Le *doit être*, impliqué dans tout jugement moral, exprime, en un sens, une non-existence; mais, en un autre sens, il exprime une réalité véritable, objective, puisqu'il est objet de science; par suite, il se confond avec le but, quel qu'il soit, que les hommes peuvent raisonnablement se proposer d'atteindre. Je dis raisonnablement, car on conçoit que les fins les plus variées, les plus diverses puissent solliciter l'activité; mais un petit nombre seulement ont ce caractère d'être connues et acceptées comme raisonnables, et celles-là sont les mêmes pour tous les hommes. Les déterminer, c'est marquer du même coup les différents systèmes et les différentes méthodes possibles en morale.

Par exemple, beaucoup sacrifient la santé, la richesse, le bonheur même, à la poursuite de la réputation. Pourtant, le sens commun proclame que la réputation n'est pas chose désirable en soi, mais comme moyen de bonheur; le bonheur, en ce cas, est donc, de l'aveu de tous, la seule fin vraiment rationnelle. Mais l'individu peut se proposer soit son propre bonheur, soit le bonheur général. Voilà donc déjà deux fins rationnelles, deux systèmes possibles de morale. Ce n'est pas tout. Indépendamment du bonheur, tous les hommes reconnaissent que l'excellence ou la perfection est chose désirable par elle-même; de là encore deux fins rationnelles, car l'individu peut rechercher ou bien sa perfection, ou bien celle de tous les êtres. — Enfin le sens commun reconnaît *à priori* certaines règles de conduite comme obligatoires, abstraction faite des relations qu'elles peuvent avoir avec une fin quelconque. — Chacun de ces systèmes implique une méthode différente; la morale égoïste, par exemple, devra déterminer les moyens par lesquels l'individu atteindra le plus sûrement son bonheur, et c'est là l'œuvre propre d'une méthode qui ne se confondra pas avec celle du système de l'intérêt général, ou de la perfection. Il y aurait donc, d'après ce qui précède, cinq méthodes de morale; mais elles se réduisent facilement à trois. En effet, aucun moraliste sérieux n'a jamais proposé la perfection universelle comme fin de l'activité libre; c'est là un système qui, pratiquement, doit être écarté. De plus, la doctrine de la perfection individuelle se confond avec celle qui proclame que certaines règles de conduite doivent être observées indépendamment de toute fin; en d'autres termes, la perfection individuelle, c'est la vertu, et les mora-

listes, qui voient en elle le but unique et suprême de l'activité, admettent que la vertu doit être recherchée pour elle-même, non comme moyen de bonheur, et que les préceptes de vertu sont connus par une intuition directe et immédiate. D'où cette conclusion qui contient l'explication du plan tout entier de l'ouvrage : il y a trois méthodes principales de morale, correspondant à trois grands systèmes, l'*égoïsme*, l'*intuitionisme*, l'*utilitarisme.*

Nous croyons devoir dès maintenant faire quelques réserves. Nous admettons volontiers, avec M. Sidgwick, que le postulat fondamental de la morale, c'est que, dans certaines circonstances données, il y a quelque chose qui doit être fait, ou, plus exactement, être choisi et voulu ; mais cela même exclut, selon nous, du domaine de la morale les deux systèmes de l'égoïsme et de l'utilitarisme. En effet, après avoir nettement marqué l'obligation comme le caractère essentiel de l'acte moral, M. Sidgwick substitue à cette notion très-claire celle, beaucoup plus vague, de fins rationnelles. Et certes il est fort raisonnable de poursuivre son propre bonheur ou celui d'autrui, si l'on veut dire par là qu'une telle conduite est conforme aux tendances générales de l'humanité ; mais ce qui est raisonnable est-il, par cela même, moralement obligatoire ? Là est toute la question. Un égoïste disposant sa vie de manière à ne jamais léser les intérêts de ses semblables, bienfaisant même dans la mesure où cela lui est utile pour s'assurer le repos de la conscience et l'estime de ceux qui le connaissent, peut être un homme fort sensé ; s'ensuit-il que sa conduite ait une véritable valeur morale? En un mot, ni la recherche du bonheur individuel, ni celle du bonheur public ne nous paraissent de soi obligatoires; elles ne le sont en tout cas que consécutivement et secondairement, lorsque, par exemple, je sacrifie, *par devoir*, un bonheur inférieur et grossier à celui qui résulte ordinairement de la pratique de la vertu, ou que, par dévouement civique ou humanitaire, j'immole mon intérêt particulier à l'intérêt général.

J'avoue de plus ne pas comprendre pourquoi la perfection, sinon de tous les êtres, au moins de tous les hommes, ne serait pas le but suprême de l'activité libre. Aucun moraliste sérieux, dit M. Sidgwick, n'a jamais admis que ce fût là une fin rationnelle. Je crois pourtant que telle est au fond la pensée de Kant et de tous les théoriciens anti-utilitaires. Si mon bonheur à moi ne m'apparaît pas comme une fin moralement obligatoire, il est impossible que le bonheur d'autrui revête à mes yeux ce caractère. Sans doute le devoir me commande d'être juste, charitable envers autrui ; mais est-ce précisément parce que, juste et charitable, je rendrai les autres plus

heureux? Non ; ma fin étant de tendre à la perfection, je conçois que celle de mes semblables doit être identique à la mienne et digne du même respect ; par la justice, je m'abstiens de faire obstacle au légitime développement de leur activité ; par la charité, je fais tomber autant que je puis les entraves dont l'ignorance, la souffrance physique, la misère enchaînent leur liberté et leur raison ; dans les deux cas, ce qui m'est vraiment sacré, c'est, non pas le bonheur des autres, mais leur liberté en tant qu'elle est condition essentielle de leur perfectionnement. Je puis donc soutenir que, pour tous les moralistes qui ne sont pas utilitaires, la seule fin rationnelle et obligatoire, c'est, en dernière analyse, la perfection de tous les êtres libres.

Il est vrai qu'ici le moraliste se trouve en présence d'une redoutable question, celle de l'existence de la liberté. Il semblerait même que ce problème dût être posé et résolu avant tous les autres, car le postulat fondamental : dans certaines conditions données, il y a quelque chose qui doit être fait, n'a de signification morale que si l'homme est agent libre. M. Sidgwick croit pourtant que le problème métaphysique du libre arbitre est insoluble ; il résume avec une grande force les principaux arguments du déterminisme, et il les déclare irréfutables, tout en reconnaissant qu'ils viennent se heurter contre le témoignage formel de la conscience. De là une antinomie qui rend singulièrement douteuse la possibilité d'une science de la morale. M. Sidgwick tourne la difficulté en essayant de montrer que la morale n'implique pas nécessairement le libre arbitre. En effet, il n'est pas vrai, comme l'a soutenu Kant, qu'il y ait identité entre la liberté et la raison pratique ; une action peut donc être raisonnable, sans être par cela même une action libre. De plus, un acte peut être désintéressé et rester soumis à la loi d'un déterminisme absolu. Or, pour que la morale soit possible, il suffit que certaines fins soient conçues comme rationnelles et certains actes comme désintéressés ; la science est dès lors en possession de son objet, elle n'a plus qu'à marquer avec précision quelles sont ces fins, quelle est leur valeur relative, par où tel motif d'action est supérieur à tel autre, le motif désintéressé au motif égoïste, par quels moyens celui-là peut acquérir pratiquement une force qu'il ne possédait pas tout d'abord. Rien de tout cela n'est en contradiction avec la thèse déterministe.

M. Sidgwick reconnaît cependant qu'il est une partie de la morale où la notion du libre arbitre est nécessairement impliquée : c'est celle qui se fonde sur l'idée de justice. La justice exige que chacun soit récompensé ou puni selon qu'il a mérité ou démérité ; or il n'y a mérite ou démérite qu'à la condition qu'il y ait liberté.

C'est là, nous semble-t-il, une concession fort importante; nous ne voyons pas trop comment on pourrait ainsi exclure le déterminisme d'un petit canton de la morale si sa présence n'était pas illégitime dans le reste. Toutes les idées constitutives de la morale s'impliquent réciproquement, et celle qui les domine toutes, c'est, nous l'avons dit, l'idée d'obligation. Or, qui dit obligation dit liberté. Je ne suis obligé à choisir telle détermination plutôt que telle autre que parce qu'aucune contrainte extérieure, aucune fatalité d'organisation ou de caractère, aucun enchaînement invincible de résolutions antérieures, ne m'y forcent. Et cela, c'est la liberté. La notion du libre arbitre se trouve ainsi à la racine même de la morale tout entière; il suffit, pour l'affirmer, que nous ayons conscience d'être des agents moraux. Les difficultés métaphysiques qu'elle soulève peuvent être fort graves; mais on n'a pas encore démontré qu'elles fussent insolubles, et il faut bien qu'elles ne le soient pas, à moins que la vérité dans l'ordre moral ne soit contradictoire avec la vérité dans l'ordre métaphysique. Nous croyons même que, puisque le libre arbitre est condition essentielle de la moralité, il y a quelque vice de méthode à transporter le problème dans le domaine de la métaphysique. Nous sommes très-assurés que le devoir existe et qu'il est obligatoire, par suite que nous sommes libres; mais nous sommes beaucoup moins certains qu'un déterminisme invincible soit la loi de tous les phénomènes de l'univers; c'est là, en tout cas, une proposition qui n'a rien d'évident par elle-même, une induction assez lointaine, peut-être contestable, d'un nombre restreint de faits connus. Mettons qu'en tenant fortement ce bout de la chaîne, pour rappeler la comparaison de Bossuet, il ne nous soit pas possible d'apercevoir une place pour le libre arbitre : je dirai que ce bout est obscur, qu'il plonge dans les mystères de l'origine et de l'essence des choses, et que nous avons même quelques motifs de nous demander si nous le tenons réellement; l'autre bout, au contraire, c'est l'obligation morale, et celui-là, il est en pleine lumière de conscience, il est tout près de nous, il est la raison même de notre être, et, de ce côté, la liberté forme le premier anneau de la chaîne. Nulle logique ne nous force à lâcher cette certitude, sous prétexte qu'elle pourrait bien n'être pas en accord avec quelques clartés douteuses qui flottent là-bas à l'horizon.

II

Après avoir déterminé les trois méthodes fondamentales en morale, M. Sidgwick étudie successivement chacune d'elles, en commençant par celle de l'égoïsme.

Le principe de l'égoïsme, c'est cette proposition que le but rationnel de la conduite pour chaque individu est d'atteindre à la somme la plus grande possible de son propre bonheur ou de son propre plaisir.

M. Sidgwick estime que, de tous les principes de la morale, nul n'a été plus généralement proclamé et accepté que celui-là. Les utilitaires de l'École de Bentham, tout en proposant pour fin de l'activité le plus grand bonheur du plus grand nombre, reconnaissent qu'il est raisonnable que chaque individu tende au *maximum* de son propre bonheur. De son côté, le représentant le plus autorisé de l'intuitionisme en Angleterre, l'évêque Butler, accorde que « nos idées de bonheur et de malheur sont celles qui nous touchent de plus près et qui ont pour nous le plus d'importance... ; que, bien que la vertu et la rectitude morale consistent à aimer et à poursuivre ce qui est bien et droit pour eux-mêmes, pourtant, aux heures de sang-froid, nous ne pouvons justifier à nos yeux une telle poursuite, jusqu'à ce que nous ayons acquis la conviction qu'elle contribuera à notre bonheur, ou du moins qu'elle n'y sera pas contraire. » Clarke lui-même admet que « si la vertu mérite d'être choisie pour elle-même..., on ne peut cependant raisonnablement croire que les hommes préféreraient la vertu à toutes les commodités de la vie et à la vie elle-même, sans l'espoir d'une récompense dans l'avenir. » Au fond de toutes les spéculations des philosophes grecs sur le souverain bien, au fond de la doctrine chrétienne elle-même, se retrouve l'assertion que l'homme doit rechercher, sinon exclusivement, au moins principalement, son bonheur personnel.

La notion de ce bonheur, c'est, plus précisément, celle d'une vie arrangée de telle sorte que la quantité du plaisir senti par la conscience dépasse la quantité de peine sentie, dans la proportion la plus large possible. Stuart Mill, on le sait, a prétendu que, dans le choix des plaisirs, il faut considérer non pas seulement la quantité, mais la qualité. Ce nouveau critérium est illusoire. Si l'on veut que la méthode du système égoïste reste claire et cohérente, on ne doit tenir compte de la qualité, comme condition de choix, qu'autant qu'elle peut se ramener à la quantité.

L'égoïsme se confond donc avec l'hédonisme pur, ou recherche du plaisir tel qu'il est connu et mesuré par l'expérience. On objectera que le plaisir n'est pas la seule chose vers laquelle nous portent nos impulsions naturelles; nous recherchons encore certains biens, tels que la richesse, la santé, la beauté, la science, la réputation; mais la plus simple réflexion suffit à montrer que ces biens ne sont recherchés qu'à titre de simples moyens pour arriver au bonheur, c'est-à-dire à

la plus grande quantité possible de plaisir. Il est naturel, il est même désirable qu'au moment même de la poursuite, ces biens extérieurs nous apparaissent non comme moyens, mais comme fins dernières; si, en effet, nous n'avions en vue, dans nos efforts pour les atteindre, que le plaisir qu'ils promettent, ce plaisir nous semblerait souvent trop peu de chose au prix de l'énergie déployée, et nous risquerions de tomber dans une inertie fatale, où périrait, avec l'activité, le plaisir même dont elle est l'essentielle condition; néanmoins, quand il s'agit de comparer entre eux ces différents biens, pour les combiner en un large et harmonieux système de fins, et pouvoir, en cas de conflit, décider auquel donner la préférence, il ne reste toujours, semble-t-il, que le critérium subjectif du plaisir.

Le principe de l'égoïsme est ainsi nettement déterminé; il est unique, malgré la diversité des formes que peut revêtir le système. Il n'en est pas de même de la méthode : plusieurs sont possibles. L'homme peut chercher à obtenir la plus grande somme de plaisir, sans, pour cela, calculer, d'après son expérience acquise, la quantité de sensations agréables ou pénibles qui résultera pour lui de telle ou telle conduite. Il peut croire, par exemple, que le plus sûr moyen d'attendre la fin qu'il se propose, c'est d'observer les préceptes soit d'une religion positive, soit de la religion naturelle, convaincu qu'un Dieu juste et bon a combiné toutes choses de manière qu'à la longue le bonheur soit pour chacun en proportion de la vertu; telle est la doctrine de Paley; il peut encore, par un raisonnement *a priori* dégagé de tout élément théologique, affirmer l'harmonie nécessaire de la vertu et du bonheur : c'est la théorie d'Aristote. Il peut enfin estimer que le maximum du plaisir est l'effet infaillible du développement parfaitement régulier et de l'exercice harmonieux de toutes les fonctions, tant physiques que mentales; en ce cas, l'objet de la méthode n'est pas de comparer des plaisirs particuliers, mais de déterminer ce qu'il convient d'entendre par un développement parfaitement régulier et une harmonie de fonctions. — Ces différents procédés, on le voit, ne sont plus empiriques, mais déductifs. Néanmoins, tous, en dernière analyse, font appel à la conscience, au moins pour confirmer et vérifier leurs résultats. Et comme le plaisir et son intensité sont des faits d'expérience, connus par le sens intime et la réflexion, la méthode naturelle de l'hédonisme égoïste est ce que l'auteur appelle une méthode *empirico-réflexive;* c'est elle qu'il faut tout d'abord soumettre à un rigoureux examen.

Un principe domine toute cette méthode : c'est que tous les plaisirs et toutes les peines sont commensurables, et que nous pouvons les disposer selon une échelle qui permette de déterminer notre

choix. On a vu plus haut que la *qualité* des plaisirs, invoquée par Stuart Mill, se ramène à la quantité. Bentham admet qu'on doit tenir compte, dans le calcul du bonheur, à la fois de l'intensité, de la durée, de la certitude et de la proximité des plaisirs et peines, pris séparément. Mais une durée plus longue peut être regardée comme l'équivalent d'une intensité moindre, ou inversement; la certitude peut être appréciée par un simple calcul de probabilité, et, quant à la proximité, elle n'est qu'un cas particulier de la certitude, un plaisir étant jugé d'autant plus assuré qu'il semble plus proche. Tous ces éléments sont donc parfaitement commensurables entre eux.

Il suit de là que chaque plaisir, pris à part, est conçu comme ayant une certaine quantité positive, ce qui implique l'existence d'un *zéro hédonistique* (hedonistic zero), c'est-à-dire d'un état de conscience entièrement indifférent, point de départ de l'échelle qui mesure les plaisirs. Ce zéro n'est peut-être que théorique, car, pratiquement, nous sommes toujours plus ou moins agréablement ou péniblement affectés, et, en l'absence même de plaisirs positifs, le simple jeu des fonctions vitales, quand il s'opère régulièrement, produit un vague sentiment de bien-être. Mais il reste vrai que, en dépit du paradoxe épicurien, le maximum du plaisir est aussi éloigné que possible de l'état neutre, qui n'est que l'affranchissement de la peine.

Si tous les plaisirs sont des quantités positives, partant commensurables entre elles, il semble qu'on puisse juger exactement de leur grandeur par l'intensité même du désir qui nous pousse à les rechercher. Ce n'est cependant pas toujours le cas : la représentation intellectuelle des plaisirs n'est pas en proportion constante avec la force du stimulant qui accompagne cette représentation. Pourquoi? C'est que souvent un plaisir qui, pris en soi, paraît supérieur, s'offre à la réflexion, entouré de circonstances qui en atténuent considérablement l'attrait; anticipant ses effets, sur nous-même ou sur autrui, nous le jugeons dès lors moins désirable, et nous pouvons très-bien lui préférer un plaisir moindre. Mais, abstraction faite de ces circonstances objectives, et à n'estimer les plaisirs que comme de simples états de conscience (et c'est toujours là qu'il faut en revenir, si l'on veut donner quelque rigueur et quelque précision à la méthode de l'hédonisme empirique), nul autre principe de choix n'est possible ni concevable que celui qui se fonde sur le caractère plus ou moins agréable ou pénible des éléments qu'il s'agit de comparer.

Réduite à ces termes, la question n'est plus que de savoir si une échelle des plaisirs et des peines peut être réellement construite. M. Sidgwick ne le pense pas, et le chapitre qu'il consacre à cette discussion nous semble un chef-d'œuvre de délicate et pénétrante analyse.

I. C'est un fait incontestable que les hommes comparent les plaisirs et en apprécient les degrés différents d'intensité ; mais cette appréciation est fort grossière et ne peut servir de fondement à un *hédonisme* scientifique ; elle est de plus exposée à des causes d'erreur dont il nous est impossible de déterminer exactement l'action perturbatrice. Toute mesure suppose deux termes ; mesurer l'intensité d'un plaisir, c'est donc comparer un sentiment actuel avec un sentiment qui n'est que représenté idéalement. Il est vrai que nous sommes capables d'éprouver deux ou plusieurs plaisirs à la fois ; mais alors l'appréciation comparative de leur intensité devient défectueuse, car ou bien ils constituent un seul état de conscience dont nous sommes impuissants à isoler les éléments, ou bien ils entrent pour ainsi dire en conflit, de telle sorte que l'un empêche l'autre d'atteindre au degré d'intensité qui lui est naturel.

Et comme, par suite, la comparaison ne peut vraiment s'établir qu'entre une sensation actuelle et une sensation idéalement représentée, qui nous assure que celle-ci exprime exactement le degré de plaisir que nous éprouverions si elle était réelle ?

Il y a plus : ce jugement comparatif n'a d'autre objet que de déterminer notre conduite ; il s'agit pour nous de choisir entre des plaisirs qui nous apparaissent comme des résultats ultérieurs de nos actes. Donc ce sont des plaisirs futurs ; donc, dans la pratique, les termes comparés seront tous, ordinairement, des représentations idéales. L'imagination nous les fournit, et, pour cela, elle s'inspire principalement soit de notre expérience des plaisirs passés, soit de l'expérience des hommes auxquels la sympathie nous unit plus étroitement, ou de certaines maximes générales, transmises par l'éducation et qui traduisent pour nous l'expérience commune du genre humain.

Dans l'un et l'autre cas, un large champ est ouvert à l'erreur. Une méthode rigoureuse parviendrait-elle à la réduire dans de plus étroites limites ? Et d'abord jusqu'à quel point chacun de nous est-il capable d'apprécier les plaisirs et les peines dont il a fait l'expérience dans le passé ? Même quand il s'agit de sensations de même ordre, nous ne le pouvons que très-imparfaitement. Dans un bon dîner, par exemple, il ne m'est pas toujours possible de comparer le plaisir que m'ont causé les plats ou les vins différents. La supériorité d'un plaisir intellectuel sur un autre de nature analogue m'échappe, à moins qu'elle ne soit considérable. A plus forte raison suis-je impuissant à construire une échelle de plaisirs d'espèces diverses : comment comparer le travail avec le repos, l'exercice de l'esprit avec l'effusion de la tendresse, la joie d'avoir découvert une vérité scientifique avec celle d'avoir fait

une bonne action? — Que sera-ce si les états de conscience ne sont plus des plaisirs purs, comme les appelait Bentham, mais des plaisirs indissolublement liés avec des peines? ou, si la comparaison s'établit entre des plaisirs purs et des peines pures, par quel moyen mesurer l'exacte quantité de celles-ci qui est nécessaire pour faire équilibre à ceux-là?

Obscurs et vagues, ces jugements sont encore variables non-seulement d'un individu à l'autre, mais chez le même individu, selon la diversité des circonstances où il se trouve. — Tantôt ces variations tiennent à certaines conditions inhérentes à la nature même des phénomènes sensibles; il est des plaisirs ou des peines dont, une fois disparus, l'exacte représentation est à peu près impossible : par exemple, j'apprécie mal, à distance, la douleur que j'ai éprouvée en me faisant arracher une dent, tandis que j'ai une idée très-nette du sentiment d'angoisse qui a précédé l'opération; pourtant je sais fort bien qu'en réalité la souffrance physique a été ici beaucoup plus vive que la souffrance morale. Si le souvenir des épreuves passées n'est pas sans charme, c'est que nous n'avons plus qu'une conscience obscure des maux eux-mêmes, et que le sentiment agréable qui suit tout développement énergique de l'activité surnage presque seul dans la mémoire. — Tantôt les variations de nos jugements relatifs à l'intensité des plaisirs et des peines résultent des dispositions mêmes de l'esprit qui les représente. Si nous nous trouvons dans un état dont nous aspirions à sortir, nous exagérons volontiers la douceur de l'état contraire. Au milieu du danger, rien ne nous paraît plus désirable qu'une vie tranquille, et nous ne pensons pas à l'ennui qui en est l'ordinaire compagnon. Absorbés par un plaisir d'une certaine nature, nous méprisons tous ceux d'espèce différente; ils nous paraissent grossiers ou languissants. Comment apprécier à leur valeur les plaisirs de l'activité physique ou intellectuelle le soir d'une journée remplie de fatigues, les joies des affections, quand l'âme a momentanément épuisé sa capacité d'aimer?

Voilà bien des causes d'erreur! On dira qu'il est possible d'y remédier en multipliant les observations personnelles, en les corrigeant l'une par l'autre; mais ce n'est encore là qu'un palliatif insuffisant. Ferons-nous appel, pour contrôler notre propre expérience, à celle d'autrui? Ceci suppose que tous les êtres humains ont une nature semblable, assertion qui n'est qu'approximativement vraie et qui souvent peut conduire à de faux calculs. Par exemple, il est permis de mettre en doute l'exactitude du principe invoqué par Platon pour établir la supériorité du bonheur que goûte le sage sur celui du voluptueux. Le sage a expérimenté les plaisirs des sens et

ceux de la contemplation ; le voluptueux ne connaît que les premiers ; le jugement du sage doit donc servir de règle. Mais qui vous dit que, par son tempérament, le sage ne soit pas disposé à trouver dans l'exercice de la raison des jouissances dont serait incapable le commun des mortels ? Et, inversement, qui vous assure que l'organisation du voluptueux ne le rende pas insensible aux joies de la contemplation et ne lui fasse pas éprouver dans les grossiers plaisirs un bonheur dont le philosophe est hors d'état d'apprécier toute l'intensité ? Par suite, il n'est pas tellement prouvé que les vieillards aient raison dans les conseils de prudence qu'ils adressent aux jeunes gens. Ont-ils vraiment qualité pour s'ériger en censeurs de passions dont leur âge ne leur permet plus de ressentir l'ivresse, et croit-on que le calme glacé de leur cœur les rende bons juges des conditions auxquelles on peut être heureux à vingt ans ?

Ainsi ni notre expérience ni celle d'autrui ne nous fournit un critérium rigoureux de la valeur comparative des plaisirs et des peines passés. Mais supposons que ce critérium existe ; pourrons-nous en tirer des inductions exactes pour l'avenir ? Non ; car notre capacité pour certains plaisirs, très-vivement sentis autrefois, peut être épuisée, et les circonstances diverses de la vie peuvent avoir ouvert en nous des sources nouvelles de bonheur ou de souffrances. Ces changements sont tantôt l'effet de causes indépendantes de notre volonté, tantôt le résultat de la culture à laquelle nous avons soumis nos facultés.

II. Toutes les considérations qui précèdent sont faites pour nous inspirer des doutes sérieux sur l'efficacité de la méthode empirique dans le calcul de l'égoïsme ; et pourtant nous n'en avons pas fini avec les objections.

C'est un fait constant et reconnu par tous les psychologues que la connaissance et la sensation sont en raison inverse l'une de l'autre ; dans la pure connaissance, nous n'éprouvons ni plaisir ni peine, et plus la conscience est possédée par une sensation agréable ou pénible, moins elle est capable de réfléchir et d'analyser les phénomènes dont elle est le théâtre. Il semble donc que l'appréciation du plaisir et de la peine, en vue du calcul égoïste, soit impossible, au moment du moins où ils se produisent, et c'est là sans doute une difficulté. Mais on la résout aisément, si l'on observe que, dans la pratique, il s'agit presque toujours de comparer entre elles des sensations passées, et rien n'empêche que cette comparaison ne se fasse au temps où nulle émotion trop vive ne vient offusquer le clair regard de l'esprit.

Une autre objection, c'est que la poursuite du plaisir, comme fin

suprême de l'activité, semble exclure la considération de fins désintéressées, telles, par exemple, que la vertu. Or, il est admis, même par les théoriciens de l'égoïsme, que la pratique de la vertu est un élément de bonheur ; et cependant une vertu qui n'est recherchée qu'en vue du bonheur qu'elle promet perd ce caractère de désintéressement qui constitue véritablement son essence. — Mais, répond M. Sidgwick, il n'est pas nécessaire que l'homme ait toujours les yeux fixés sur la fin qu'il se propose ; et ce qui n'est en soi qu'un moyen peut très-bien devenir l'objet d'une aspiration aussi vive, d'une poursuite aussi persévérante que la fin elle-même. Et c'est le cas pour la vertu. Au point de vue égoïste, elle n'a de prix que comme instrument de bonheur ; mais, par une discipline morale appropriée, il est possible à l'homme de fortifier l'amour naturel qu'elle lui inspire, au point que cette tendance désintéressée se subordonne toutes les autres et masque au regard de la conscience le désir même d'être heureux. On en doit dire autant des affections sociales, et en général de toutes les inclinations qui nous portent vers des biens différents du plaisir, comme la science ou la beauté. Quant à l'hypothèse d'une vertu tellement désintéressée qu'elle accepterait avec joie un renoncement total et définitif au bonheur, M. Sidgwick se refuse à la discuter ; elle est trop manifestement contraire à la constitution de la nature humaine.

En résumé donc, l'objection fondamentale contre la méthode empirique de l'égoïsme, c'est que les conditions d'un calcul rigoureux des plaisirs et des peines font à peu près entièrement défaut. Il est vrai que, pour la pratique, le sens commun fournit certaines règles qui peuvent nous guider dans nos appréciations ; ainsi les hommes s'accordent à reconnaître que la santé, la richesse, la réputation, le rang social, le pouvoir, les agréments de la société et les joies de la famille, les satisfactions de la curiosité scientifique et du sens esthétique, sont, de tous les biens, ceux qui contribuent le plus largement au bonheur.

Mais, dès qu'il s'agit de construire une échelle comparative, les divergences se manifestent ; de plus, l'opinion publique, sur chacun de ces biens pris à part, ne semble pas d'accord avec elle-même, car elle se fait l'écho bienveillant de toutes les déclamations qui en déprécient la valeur ou en proclament l'inanité. Enfin, pour ce qui concerne quelques-uns d'entre eux, comme la richesse, la réputation, le pouvoir et le rang social, les moralistes de toutes les époques ont été en opposition formelle avec le sentiment du vulgaire, sans être jamais parvenus à le convaincre. Et si les conclusions des sages, résultats de réflexions profondes, sont, à ce titre, dignes

de toute confiance, l'opinion du grand nombre devient suspecte. Sans doute, il y aurait excès à la rejeter entièrement ; les contradictions dont on peut l'accuser sont plus apparentes que réelles; elle n'est pas même aussi inconciliable qu'on serait tenté de le croire avec les enseignements des philosophes; mais elle est impuissante à fournir les éléments d'un calcul de quelque précision. Bonne peut-être pour la pratique, elle ne saurait tenir lieu d'une méthode ayant le degré de rigueur que la science est en droit d'exiger.

III

Telles sont les difficultés que rencontre, dans le système égoïste, l'application de la méthode expérimentale. Aussi a-t-on parfois tenté d'avoir recours à des principes et à des méthodes *à priori*. Tout en maintenant le bonheur individuel comme but suprême et unique de l'activité, on a prétendu, par exemple, que le moyen le plus sûr d'y atteindre n'était pas d'établir une échelle comparative des plaisirs et des peines, pour agir en conséquence, mais de pratiquer les préceptes, intuitivement connus, du devoir. La raison exige qu'il y ait un accord définitif entre la vertu et le bonheur; dès lors, pour arriver à la plus grande somme possible de plaisir, les tâtonnements de l'expérience ne sont plus nécessaires : la vertu suffit.

Le principe rationnel dont on invoque ici l'autorité suppose la croyance à un gouvernement moral de l'univers. Mais cette croyance a elle-même besoin de preuves, et la science de la conduite ne peut rester suspendue à une proposition qui n'a pas encore conquis l'assentiment de tous les philosophes. De plus, il semble bien qu'elle implique le dogme des peines et des récompenses de l'autre vie; car, aux yeux du genre humain, le cours des événements terrestres ne suffit pas à justifier entièrement la Providence. Or, il serait téméraire de prétendre que l'immortalité de l'âme soit absolument démontrée. On peut soutenir néanmoins que même ici-bas il y a entre la vertu et le bonheur, le malheur et le vice, une harmonie assez constante pour que le choix de la vertu soit encore, somme toute, le plus conforme à la prudence. Accordons que l'homme vertueux puisse être souvent placé dans des circonstances telles qu'il soit moins heureux que d'autres moins vertueux que lui; s'il était vrai qu'il atteignît par sa vertu à la plus grande somme de bonheur qui soit possible en ces circonstances, l'accord définitif du bonheur et de la vertu serait prouvé.

En ce qui concerne les devoirs de l'homme envers soi-même, on

ne songe pas à le contester : les actes auxquels ils nous obligent tendent directement ou indirectement soit à maintenir, soit à augmenter notre bonheur individuel. Le doute commence quand il s'agit de nos devoirs envers autrui. Il peut arriver que la moralité positive d'une société soit en opposition avec les intuitions morales de quelques-uns de ses membres, et qu'ainsi la sanction de la réprobation publique flétrisse des actes déclarés vertueux par la consience de l'agent. Il peut même arriver qu'il y ait désaccord entre les prescriptions légales et l'opinion, de telle sorte que les deux sanctions extérieures soient en conflit. Il est bien vrai que ces divergences entre les sanctions diverses de la moralité ne pourraient se produire dans une société idéale : mais nous n'avons à nous occuper que de ce qui existe actuellement. Or, dans les conditions présentes, le conflit n'est pas rare. Certains crimes peuvent avoir assez de chances d'échapper aux investigations légales pour que la crainte du châtiment ne fasse pas équilibre au profit espéré. Quant à l'estime et au mépris publics, ils ne s'attachent qu'aux apparences : il suffit d'avoir l'air vertueux pour être honoré de l'une, coupable pour encourir l'autre; d'ailleurs il est tel dévouement, commandé par le devoir, qui peut rester à jamais ignoré; et enfin les hommes sont loin d'être unanimes dans les jugements qu'ils portent sur la conduite de leurs semblables. Chaque classe, chaque corporation a une moralité particulière, quelque peu différente de celle qui est acceptée par la communauté tout entière. Celle-ci est en général plus rigoureuse, l'autre plus relâchée. Par exemple, on est indulgent aux militaires sur le chapitre de la chasteté, on excuse le mensonge chez les avocats, certaines sortes de fraudes chez les marchands. La sanction de l'opinion publique, ainsi combattue, sur certains points, par elle-même, perd une grande partie de son efficacité.

Reste la sanction intérieure ou le témoignage de la conscience. On sait avec quelle force Platon a essayé de montrer, dans la *République*, que l'homme le plus criminel est en même temps le plus malheureux. Mais le tyran, dont il dépeint la vie par de si effrayantes couleurs, est une âme qui s'est livrée tout entière aux fureurs sans frein des passions les plus perverses : or ce n'est pas là, à beaucoup près, l'image du parfait égoïste. Celui-ci, par définition même, est maître absolu de tous les éléments instinctifs et turbulents de sa nature; une froide raison domine en lui la sensibilité et calcule, avec une approximation aussi rigoureuse que possible, les chances de bonheur qui doivent résulter de sa conduite. Or, il est reconnu qu'une conduite vertueuse est *généralement* en harmonie avec celle que dicte l'amour de soi, quand il est éclairé; l'égoïste devra donc, dans son

propre intérêt, développer en soi-même les sentiments moraux qui portent à la vertu. Par suite, toute la question se ramène à savoir jusqu'à quel point il convient, pour le bonheur, de pousser ce développement. Quelques moralistes pensent que nous devons aimer et cultiver la vertu, jusqu'à l'oubli de nous-mêmes, et qu'à ce prix seulement nous serons vraiment heureux. L'égoïsme n'atteindrait ainsi complétement sa fin que par son propre suicide. Un tel paradoxe, qui peut séduire quelques enthousiastes, n'entre pas facilement dans l'esprit du commun des hommes, et le bon sens persiste à penser que les joies de la conscience ne peuvent à elles seules tenir lieu de tous les autres biens. Plaisirs des sens, pouvoir, réputation, affections humaines, exercice de l'intelligence ou des facultés esthétiques, sont, pour le grand nombre, les sources les plus larges du bonheur. On peut désirer sans doute, même au point de vue égoïste, que les sentiments moraux acquièrent une énergie croissante; mais ils ne seront jamais assez forts pour que chacun trouve son intérêt à faire son devoir au prix des derniers sacrifices.

Mais le principe de l'identité entre le devoir et la vertu n'est pas le seul par où le système égoïste se flatte d'échapper aux difficultés inhérentes à la méthode expérimentale. M. Herbert Spencer a esquissé, dans la *Statique sociale*, une doctrine qui, tout en proposant le bonheur comme fin suprême de l'activité, dispense d'avoir constamment recours à la comparaison empirique des plaisirs et des peines. L'activité des facultés, voilà, selon M. Spencer, l'unique source de tous les plaisirs dont nous sommes capables. Ces facultés ou tendances naturelles, pour recevoir leur pleine satisfaction, doivent se développer en toute liberté; l'agent moral a donc droit à cette liberté, qui ne comporte d'autres limites que le droit d'autrui à une liberté semblable. M. Spencer reconnaît, il est vrai, que le libre exercice des facultés peut aboutir parfois à une somme de peine plus grande que celle du plaisir; et pourtant il repousse le calcul des conséquences, sous le prétexte que les inductions auxquelles il conduit ne sont d'une exactitude suffisante que dans un petit nombre de cas. En un mot, sa théorie prétend substituer, en morale, l'instinct à la réflexion, toujours exposée à plus de chances d'erreur. Il se fonde sur certaines considérations biologiques qui lui montrent chez tous les organismes une tendance à s'adapter au milieu qui les environne; il ne s'aperçoit pas que si cette loi d'adaptation explique assez bien pourquoi l'instinct guide avec une sûreté presque infaillible les animaux dans la recherche de ce qui leur est utile, il n'est pas prouvé qu'il en soit nécessairement de même pour l'homme. Les conditions d'existence sont ici tellement nombreuses et complexes, que l'instinct

ne suffit plus pour mettre le développement des facultés en harmonie avec elles ; c'est la raison qui en tient lieu, d'où la nécessité de la comparaison et du calcul. Paradoxale sous la forme absolue qu'il lui donne, la thèse de M. Spencer n'est pourtant pas entièrement fausse, car il est certains cas où les inspirations de l'instinct sont véritablement une règle de conduite plus sûre que les tâtonnements et les lenteurs de la réflexion.

Mais la doctrine de M. Spencer peut recevoir une autre interprétation. Il est incontestable que le bonheur ne résulte pas seulement pour nous du développement de nos tendances naturelles, mais encore de l'exercice de certaines capacités primitivement latentes et ignorées de nous-mêmes, et qui, par suite d'une culture d'abord pénible, sont devenues à la longue une source féconde de plaisirs. Ces capacités peuvent être considérées comme acquises, car l'expérience seule et les circonstances particulières de notre vie en ont sollicité l'expansion. On pourrait dire alors, à un point de vue plus général, que, pour arriver au bonheur, nous devons tendre « à réaliser la somme la plus grande possible de nos facultés et de nos capacités, selon l'importance relative de chacune d'elles », ce qui revient à proposer, comme but suprême de l'activité, le développement de soi-même, ou la *réalisation de soi-même* (*Self-development*, *Self-realization*). Mais ici de nouvelles difficultés se présentent. Ce *moi*, qu'il s'agit de réaliser, quel est-il ? Il est ce que l'ont fait les circonstances, l'éducation, ma volonté même, qui peut modifier presque sans limites le nombre et la nature des dispositions naturelles ou acquises qui le constituent à un moment donné. Il n'est pas une quantité déterminée qu'on puisse augmenter par multiplication ; il est autre à chaque phase de mon existence, en ce sens que les tendances par où il se manifeste sont soumises à des fluctuations incessantes quant à leur direction et à leur intensité relative. Se développer soi-même, se réaliser soi-même, formules vagues et vides, puisque la question est de savoir ce qu'il faut réaliser en soi-même, quelles fins doivent être proposées à ce développement, par quel critérium il sera possible d'en apprécier les progrès.

On dira que le développement de l'agent se mesure assez exactement par les résultats de sa conduite. Plus l'effet extérieur sera considérable, plus aussi devra l'être la quantité d'énergie qui l'a produit. Mais rien n'est plus illusoire qu'un pareil critérium. Il est des circonstances où une action très-faible dans une certaine direction produit plus d'effet qu'un grand effort dans une autre. Dans une carrière par exemple, celui qui met le feu à une mine déplace en un moment et par un mouvement qui n'implique aucune fatigue une

masse de pierre bien plus considérable que ne le ferait pendant tout un jour un ouvrier armé seulement du pic et de la pioche. Et de même, dans la vie, l'activité qui produit le plus de résultats n'est pas toujours celle qui contribue le plus au développement de l'agent. Supposez un artiste ou un penseur chargé par les circonstances de fonctions publiques qui font peser sur lui une lourde responsabilité; il peut avoir pleine conscience que l'œuvre entreprise à regret par lui n'est pas au-dessus de ses forces, qu'il ne saurait l'abandonner sans un grave dommage pour la chose publique, et cependant sentir que, malgré l'utilité très-secondaire des services qu'il eût pu rendre dans les domaines de l'art ou de la spéculation, la vie du poëte ou du philosophe eût développé bien plus complétement les énergies latentes de sa nature que le maniement routinier des affaires.

Le véritable critérium du développement sera-t-il la plénitude de la vie, mesurée elle-même par l'intensité de la conscience? Mais d'abord, la conscience de la peine peut être aussi intense que celle du plaisir; de plus, même en ne tenant compte que de celui-ci, il n'est pas prouvé que la conscience soit agréable en proportion de son intensité. Et de fait, la plupart des sages ont placé leur idéal de bonheur, non pas dans les agitations violentes des plaisirs les plus vivement sentis, mais dans l'*apathie*, l'*ataraxie*, voire l'insensibilité du Nirvâna. — Enfin, l'intensité de la conscience n'est pas la seule condition du développement du moi; il faut encore que les différentes facultés ou capacités soient développées harmonieusement. Tel homme peut mener une vie très-intense en s'abandonnant à une seule passion; et cependant il est permis de croire qu'il serait plus heureux en cultivant également les autres parties de son être. Mais jusqu'à quelle limite chacune doit-elle être cultivée? C'est ce qu'il n'est pas possible de déterminer avec une suffisante précision. D'autre part, il est également vrai qu'un développement trop dispersé est nuisible au bonheur; l'intensité de la conscience agréable ne se produit que si l'activité se concentre en un petit nombre de directions. Le point où cette concentration doit s'arrêter, celui où la dispersion commence, varient d'un homme à l'autre; aucune formule générale ne les peut fixer.

En résumé donc, la méthode déductive ne réussit pas mieux que la méthode empirique ou expérimentale à donner au système égoïste une suffisante précision; les prétentions scientifiques de cette doctrine se trouvent par là condamnées. Dans un remarquable article (*Mind*, avril 1877), M. Alfred Barratt a protesté avec énergie contre cet arrêt; il s'est principalement efforcé d'établir que le plaisir est directement ou indirectement le seul motif de l'activité; que, par suite,

l'égoïsme est la seule doctrine morale qui se fonde sur l'observation psychologique. M. Barratt reconnaît que nous pouvons désirer autre chose que le plaisir, la vertu par exemple; mais c'est qu'alors la vertu, désirée d'abord comme moyen, l'a été peu à peu pour elle-même, en conséquence d'une association où l'un des deux termes, le plaisir, a cessé d'être présent à l'esprit. — Cette remarque, qui joue un si grand rôle dans les ouvrages des utilitaires anglais, depuis Hartley, M. Sidgwick n'a pas manqué de la reproduire; elle lui paraît même fondée, et l'on ne s'explique pas très-bien qu'il n'en tire pas la même conclusion que M. Barratt. Quant à nous, nous déclarons cette prétendue association impossible, et nous pensons que, sur ce point, les arguments qu'a développés M. le professeur Flint (*Mind*, juillet 1876) n'admettent pas de réplique.

M. Barratt estime encore que les difficultés qui sont inhérentes au calcul des plaisirs et des peines, et que M. Sidgwick a signalées avec une si rare pénétration, ne prouvent rien contre la vérité du principe égoïste considéré en lui-même. Pourtant un système de morale qui propose à l'activité une fin indéterminable ne saurait présenter un caractère vraiment scientifique; M. Sidgwick n'a pas voulu établir autre chose, et, à notre avis, il l'a fait de manière à décourager toute nouvelle tentative. On peut, il est vrai, répondre que les principes de l'intuitionisme et de l'utilitarisme ne sont pas susceptibles d'une détermination plus rigoureuse; c'est ce qu'il nous reste à examiner.

L. Carrau.

(*La fin prochainement.*)

ÉTUDES DE SOCIOLOGIE[1]

III

LES MUTILATIONS.

D'après Burton, l'antique cérémonie de l'investiture en Ecosse se terminait de la manière suivante : « Il (l'avoué du supérieur) se courbait, ramassait une pierre et une poignée de terre, les remettait à l'avoué du vassal, lui conférant par cette formalité la *possession réelle, effective et matérielle* du fief. » Chez un peuple peu civilisé très-éloigné de l'Ecosse, on retrouve une formalité analogue. Le Phond, quand il vend son coin de terre, invoque la divinité du village et l'appelle en témoignage de la vente, « puis il remet une poignée de terre de son fonds à l'acheteur. » Des exemples où nous voyons exprimer le transfert du sol par cette formalité, nous pouvons passer à ceux où l'on emploie une formalité analogue pour céder le sol en signe de soumission politique. Lorsque les Athéniens demandèrent du secours aux Perses contre les Spartiates, après l'attaque de Cléomènes, on exigea d'eux en retour de la protection qu'ils invoquaient un aveu de soumission, et cet aveu eut pour expression un envoi de terre et d'eau. Aux îles Fidji, un acte analogue a une signification analogue. « Le *soro,* avec un panier rempli de terre.... est généralement un attribut de guerre. Le parti le plus faible le présente, pour signifier qu'il cède ses terres aux vainqueurs. » De même dans l'Inde : « Lorsque, il y a dix ans, Tu-ouen-hsin envoya en Angleterre sa mission « Pauthay », les membres qui la composaient apportèrent avec eux des morceaux de pierre arrachés aux quatre coins de la montagne (Tali), ce qui était l'expression la plus formelle de son désir de devenir feudataire de la couronne britannique. »

On peut dire que cet acte qui consiste à donner une partie au

1. Voir les deux numéros précédents de la *Revue philosophique.*

lieu du tout, lorsqu'on ne peut transmettre le tout par un procédé mécanique, est une cérémonie symbolique; mais, avant même de recourir à l'interprétation que nous allons en donner, nous pouvons dire que cette cérémonie se rapproche autant que possible de l'acte du transfert effectif. Nous ne sommes pourtant pas obligés de la regarder comme un artifice intentionnellement inventé; nous pouvons au contraire la rattacher à une cérémonie d'un genre plus simple qui l'éclaire et, à son tour, en est éclairée. Je veux parler de l'acte de donner une partie du corps de l'homme pour faire entendre qu'on en cède la totalité. Aux îles Fidji, lorsque les tributaires s'approchent de leurs maîtres, un messager leur crie : « Il faut que vous coupiez vos *tobes* (mèches de cheveux qu'ils portent en forme de queue) ! » et ils la coupent. On dira peut-être que cet acte est encore un acte symbolique, un artifice intentionnellement inventé plutôt qu'un acte qui dérive naturellement d'un autre. Poussons notre étude un peu plus loin, et nous rencontrerons le fil qui nous conduira à l'acte d'où il dérive naturellement.

D'abord, rappelons-nous l'honneur qui s'attache à l'homme qui augmente le nombre de ses trophées. Chez les Chochones par exemple, « le guerrier qui prend le plus de chevelures acquiert le plus de gloire. » Rapprochons de ce fait ce que Bancroft dit du traitement que les Chichimèques font subir aux prisonniers de guerre. « Souvent, dit-il, on les scalpe vivants, et leurs bourreaux se mettent sur la tête les sanglants trophées. » Demandons-nous ce qu'il arrive quand l'ennemi scalpé survit et devient la propriété de celui qui l'a fait prisonnier. Ce dernier conserve la chevelure et l'ajoute à ses trophées; le vaincu devient son esclave, et la perte de sa chevelure est le signe de son esclavage. Voilà les commencements d'une coutume qui peut se fixer lorsque les conditions sociales font trouver au vainqueur un avantage à garder ses ennemis vaincus au lieu de les manger. Le sauvage, conservateur qu'il est, modifiera sa coutume aussi peu que possible. En même temps que l'usage nouveau de réduire en esclavage les captifs s'établit plus fermement, persiste l'usage ancien de couper sur leur corps les parties qui servent de trophées, sans que ce retranchement diminue la valeur de leurs services : en définitive, les traces de la mutilation seront les marques de la subjugation. Peu à peu, à mesure que l'infliction de ces marques s'identifie avec le signe de l'esclavage, on s'habitue à marquer les prisonniers de guerre; on va même plus loin : on marque aussi ceux à qui ils donnent naissance, jusqu'à ce qu'à la fin le port de la marque soit le signe général de l'assujettissement.

L'histoire des Hébreux nous montre que l'acceptation volontaire

d'une mutilation peut à la fin devenir la constatation d'un esclavage consenti. « Alors Mahas, Ammonite, monta et campa contre Jabès de Galaad : et tous ceux de Jabès dirent à Mahas : Traite alliance avec nous, et nous te servirons. Mais Mahas, Ammonite, leur répondit : Je traiterai alliance avec vous à cette condition : c'est que je vous crève à tous l'œil droit. » (I *Samuel*, XI, 1, 2.) Ils consentaient à devenir ses sujets, et la mutilation (à laquelle ils ne consentaient pas) était le signe de leur assujettissement. D'une part, les mutilations servent, comme les marques au fer rouge que l'agriculture imprime à ses moutons, de signe à la propriété privée d'abord, et plus tard de signe à la propriété politique ; d'autre part, elles servent à remettre en mémoire à perpétuité la puissance du maître, en tenant en éveil la crainte qui mène à l'obéissance. Un fait historique nous en donne la preuve : Basile II fit crever les yeux à quinze mille prisonniers bulgares, et « la nation fut épouvantée de ce terrible exemple ».

Ajoutons que la trace d'une mutilation, devenue la marque d'une race sujette, demeure un signe de soumission lorsque l'usage de prendre des trophées, qui avait donné naissance à la mutilation, a disparu, et examinons les divers genres de mutilations, ainsi que le rôle qu'elles jouent dans les trois formes de gouvernement, la politique, la religieuse, la sociale.

Lorsque les Araucans vont en guerre, ils envoient des messagers pour convoquer les tribus confédérées; ces messagers portent avec eux des flèches d'une certaine forme, comme signe de leur mission; et, « si les hostilités sont réellement commencées, on joint aux flèches le doigt ou (comme Alcedo le veut) la main d'un ennemi tué ; » nouvel exemple qu'on peut ajouter à ceux où nous avons déjà vu rapporter des mains coupées en signe de victoire.

Nous avons la preuve que dans certains cas des vaincus vivants, dont les mains ont été coupées en guise de trophées, sont ramenés du champ de bataille. Le roi Osymandias réduisit les Bactriens révoltés, et l'on voit, « sur la seconde paroi » du monument qui lui est consacré, « amener des prisonniers, qui n'ont pas de mains. » Sans doute on peut couper à un vaincu une main pour en faire un trophée, sans compromettre beaucoup sa vie; mais la perte de ce membre diminue trop la valeur d'un esclave pour qu'on ne préfère pas prendre un autre trophée à ses dépens.

On n'en peut dire autant de la perte d'un doigt. Nous avons vu qu'on prend quelquefois les doigts comme trophées ; et la Bible prouve qu'on laissait quelquefois vivre dans l'esclavage des ennemis vaincus mutilés par la perte de doigts. Nous lisons dans

les *Juges* : « Adoni-Bezek (le Cananéen) s'enfuit; mais ils le poursuivirent, et, l'ayant saisi, ils lui coupèrent les pouces des mains et des pieds. Alors Adoni-Bezek dit : J'ai eu soixante et dix rois, dont les pouces des mains et des pieds avaient été coupés, qui recueillaient sous ma table ce qui en tombait. Dieu m'a rendu ce que j'avais fait aux autres. » (*Juges*, I, 6, 7.) De là vient qu'en divers endroits on coupait des doigts et on les offrait en gage de propitiation aux chefs vivants, ainsi qu'aux chefs morts et aux parents morts. Les sanguinaires Fidjiens, qui poussent à l'extrême leur fidélité à des despotes cannibales, nous en offrent plusieurs exemples. William raconte les suites d'une insulte. « Un messager, dit-il, fut envoyé au chef de l'auteur de l'offense, pour demander une explication, qui fut aussitôt donnée, et l'on y joignit les doigts de quatre personnes, pour apaiser le chef irrité. » Une autre fois, à la mort d'un chef, « on donna l'ordre de couper cent doigts; mais on n'en coupa que soixante; une femme perdit la vie à la suite de l'amputation. » Il est encore question de la main d'un enfant qui « était couverte de sang qui coulait du moignon, d'où peu de temps auparavant on avait coupé son petit doigt comme gage d'affection pour son père mort. » On rencontre ailleurs cette pratique propitiatoire envers les morts qui consiste à leur offrir des doigts coupés. Lorsque, chez les Charruas, le chef de la famille mourait, « les filles, sa veuve et ses sœurs mariées étaient obligées de se faire couper chacune une phalange d'un doigt, et l'on renouvelait l'amputation chaque fois qu'un parent du même rang venait à mourir. On commençait par le petit doigt. « Chez les Mandans, la façon habituelle d'exprimer la douleur que fait éprouver la perte d'un parent « consistait à perdre deux phalanges des petits doigts et quelquefois des autres ». On rencontrait chez les Dacotahs une autre coutume, ainsi que chez d'autres tribus américaines. Le sacrifice d'un doigt amputé qu'on fait à l'esprit d'un parent ou d'un chef décédés, pour exprimer la soumission qui les aurait apaisés s'ils eussent été vivants, devient ailleurs un sacrifice à l'esprit élevé au rang divin. « Pendant le cours de son initiation, le jeune guerrier mandan présente au grand Esprit le petit doigt de sa main gauche et lui exprime en quelques mots qu'il veut bien lui en faire le sacrifice; puis il le pose sur le crâne desséché d'un bison, et un autre Mandan le lui tranche ras de la main d'un coup de hachette. » Selon Mariner, les naturels des îles Tonga se font couper une partie de leur petit doigt, en sacrifice aux dieux pour obtenir la guérison d'un parent malade.

Il semble que cette mutilation, qui exprime dans le principe la soumission à des êtres puissants vivants et morts, devient le signe

d'une subordination domestique. Les Australiens ont l'habitude de couper la dernière phalange du petit doigt des femmes, et « une veuve hottentote qui se marie pour la seconde fois doit se laisser couper la phalange onguinale du petit doigt ; elle perd une autre phalange à la troisième fois, et ainsi de suite chaque fois qu'elle contracte mariage. »

Ce qui montre que ces mutilations propitiatoires des mains se pratiquent de la manière qui compromet le moins l'utilité de l'individu, c'est qu'elles commencent d'ordinaire par la dernière phalange du petit doigt, qu'elles n'affectent les parties les plus importantes de la main que si on a l'occasion de les multiplier. Enfin, nous pouvons ajouter que, lorsque l'amputation de la main reproduit la mutilation qu'on faisait primitivement subir au cadavre des ennemis morts, c'est que l'utilité de l'individu n'est pas l'objet qu'on se propose : c'est dans les cas où le traitement infligé à l'ennemi extérieur s'applique à l'ennemi intérieur, au criminel. Les Hébreux faisaient de la perte d'une main le châtiment d'un certain genre de crime (*Deutéronome*, XXV, 11, 12). « On ordonna de lui trancher les mains, ce qui au Japon est le comble du déshonneur. » Il s'agit d'un individu qui s'était rendu coupable d'un crime politique. Dans l'Europe du moyen âge, on coupait les mains en punition de certains crimes, et l'une des peines édictées par Guillaume le Conquérant consistait dans la perte d'une main.

Les écrits de voyageurs qui ont parcouru l'Orient dans ces derniers temps prouvent que des vaincus privés du nez par leurs vainqueurs, soit qu'on le leur ait coupé pendant qu'ils étaient incontestablement vivants ou pendant qu'on les croyait morts, survivent, et que chez eux cette mutilation est le signe de leur défaite. Par suite, la perte du nez peut devenir la marque de l'esclavage, et le devient dans certains cas. Herrera dit qu'une peuplade de l'Amérique centrale provoquait les peuplades voisines quand « elle manquait d'esclaves ; si ses ennemis n'acceptaient pas le défi, elle ravageait leur pays et coupait le nez aux esclaves. » Ramseyer décrit une guerre qui sévit durant sa captivité chez les Achantis et raconte que les Achantis épargnèrent un prisonnier, « auquel on rasa la tête, on coupa le nez et les oreilles, et qu'on réduisit à porter le tambour du roi. »

La perte du nez, dans cet exemple, s'accompagne de celle des oreilles, qui va nous occuper maintenant. On peut l'expliquer aussi comme une conséquence de l'usage de prendre des trophées qui n'ont pas entraîné la mort de la victime ; si ce ne n'est pas le signe de l'esclavage ordinaire, c'est le signe de cet autre genre d'esclavage infligé souvent en punition de crimes. Dans l'ancien Mexique, « celui

qui disait un mensonge de nature à porter préjudice à autrui avait une partie de la lèvre coupée et quelquefois perdait les oreilles. » Au Honduras, on confisquait les biens du voleur, « et, si le vol avait été considérable, on lui coupait les oreilles et les mains. » Une loi d'un ancien peuple voisin, les Mistèques, prescrivait de « couper les oreilles, le nez et les lèvres de l'adultère ; » et, chez les Japotèques, « on coupait les oreilles et le nez aux femmes convaincues d'adultère. »

Il semble, il est vrai, que la perte des oreilles ait été plus généralement une marque réservée au criminel qu'elle n'a servi de marque au vaincu qui, survivant à la mutilation de ses oreilles dont le vainqueur a fait un trophée, a été réduit en esclavage ; mais nous pouvons croire qu'elle a été, chez certains peuples, la marque du prisonnier fait esclave, et que, par un adoucissement, elle a donné lieu à la méthode de marquer l'esclave, prescrite jadis chez les Hébreux et qui subsiste encore en Orient avec quelque modification dans la signification. Nous lisons dans l'*Exode* (XXI, 5, 6) que si, après six ans de service, un esclave acheté ne désire pas recouvrer sa liberté, « son maître le fera approcher de la porte ou du poteau, et son maître lui percera l'oreille avec un poinçon, et il le servira à toujours. » Knobel dit que, « dans l'Orient moderne, le symbole du percement des oreilles est le signe des individus consacrés..... Il exprime que l'individu appartient à quelqu'un. » Enfin, comme, dans les pays où règne un despotisme absolu, l'esclavage privé s'accompagne d'esclavage public, l'idée reçue veut que tous les sujets soient la propriété du souverain. Nous pouvons croire que cette idée entraîne dans certains cas pour conséquence de rendre cette mutilation universelle. « Tous les Birmans, dit Sangermano, sans exception ont la coutume de se percer les oreilles. Le jour où l'opération s'accomplit est un jour de fête ; en effet, cette coutume tient dans leurs idées la place que le baptême occupe dans les nôtres. »

J'ajouterai un fait curieux, mentionné par Forsyth, qui a un rapport indirect avec les mutilations de cette classe : les Gonds saisissent leurs oreilles avec les mains en signe de soumission.

On ne peut prendre les mâchoires comme trophées que sur les individus auxquels on ôte la vie. Restent les dents : on peut en arracher pour en faire des trophées sans diminuer gravement l'utilité du prisonnier. De là une autre forme de mutilation.

Nous avons vu que chez les Achantis et dans l'Amérique du Sud on porte des dents en guise de trophées. Or, si l'on arrache des dents pour cela aux captifs que l'on préserve de la mort pour les réduire en esclavage, il faut que la perte des dents devienne un signe d'as-

sujettissement. Je ne puis citer qu'un seul fait montrant qu'une cérémonie propitiatoire vient de cette source. Parmi les mutilations auxquelles se soumettent les habitants des îles Sandwich à la mort du roi ou d'un chef, Ellis cite l'arrachement des dents incisives : on peut choisir entre cette mutilation et l'amputation des oreilles. On comprend assez ce que cela veut dire. Nous lisons, dans les voyages de Cook, que les naturels des îles Sandwich s'arrachent d'une à quatre dents incisives; la population entière est marquée par ces mutilations répétées, accomplies pour fléchir les esprits des chefs morts, ce qui fait penser que, pour gagner la bienveillance d'un souverain redouté, divinisé après sa mort, ceux qui l'ont connu ne sont pas les seuls qui se soumettent à cette perte, mais que leurs enfants qui naissent plus tard les imitent. Ces faits nous apprennent que cette pratique une fois établie peut survivre sous forme de coutume sacrée après que le sens s'en est perdu.

Pour conclure que l'usage de ces mutilations possède ce caractère sacramentel, nous avons d'autres raisons, tirées de l'âge fixé pour l'opération et du caractère de l'opérateur. Augas nous raconte que dans la Nouvelle-Galles du Sud ce sont les *koradgers* ou prêtres qui accomplissent la cérémonie de l'arrachement des dents. Haygorth parle d'un Australien à demi domestiqué qui lui dit un jour, « d'un air d'importance, qu'il était obligé de s'absenter pendant quelques jours, qu'il était arrivé à l'âge d'homme, et qu'il était grand temps pour lui de se faire arracher les dents. » Diverses races d'Afrique, les Bakotas, les Dors, etc., perdent aussi plusieurs de leurs dents incisives ; et chez elles aussi cette mutilation est un rite obligatoire. Mais la meilleure preuve (et je l'ai trouvée depuis que j'ai écrit ce qui précède) nous est fournie par les anciens habitants du Pérou. Une de leurs traditions voulait que le conquérant Huayna Capac, pour punir leur désobéissance, « eût fait une loi ordonnant qu'eux et leurs descendants auraient trois dents incisives arrachées à chaque mâchoire. » Une autre tradition que Cieza nous a fait connaître, et qu'on peut faire sortir de la précédente, établit que l'arrachement des dents des jeunes enfants par leur père était « un acte très-agréable aux dieux ». Puis, comme il arrive pour d'autres mutilations dont le sens est sorti de la mémoire, on a voulu les expliquer en disant qu'elles embellissaient la physionomie.

Ajoutons que dans ce cas, comme dans la plupart des autres, la mutilation prend une forme modifiée. « Les Damaras se font une brèche en forme de coin entre les deux incisives » ; et « les naturels de la Sierra Leone liment leurs dents ou en font sauter un éclat » ; d'autres tribus ont des usages analogues.

Comme la transition qui mène de l'usage de manger l'ennemi vaincu à celui de le réduire en esclavage adoucit l'usage de prendre des trophées au point de le réduire à des mutilations qui ne causent point la mort; comme la tendance qui porte l'homme à modifier le mal qu'il inflige, de façon à le réduire au point qu'il diminue le moins possible l'utilité de l'esclave; et comme, à mesure qu'il se forme une classe d'individus nés dans l'esclavage, la marque que l'esclave porte ne saurait plus prouver qu'il a été pris à la guerre et n'est plus le témoignage d'une victoire remportée par le propriétaire de l'esclave, il n'y a plus de raison pour que la marque de la servitude nécessite une mutilation grave. On peut en conclure que les mutilations les moins dangereuses et les moins douloureuses deviendront les plus communes. Cela nous fournit, en tout cas, une explication raisonnable du fait que la mutilation la plus répandue consiste à couper la chevelure dans un but de propitiation.

Nous avons déjà vu l'origine probable d'une coutume existant chez les Fidjiens; les tributaires y doivent faire un sacrifice propitiatoire de leur chevelure de cheveux en approchant des grands chefs; et il y a des preuves qu'un sacrifice du même genre était exigé jadis à titre d'hommage dans la Grande-Bretagne. Nous lisons dans les légendes d'Arthur, qui ne sont point des documents historiques, mais qui sont des témoins excellents des usages des temps où elles ont été créées, nous lisons, dis-je, dans l'abrégé que M. Cox nous en a donné, le passage suivant : « Alors Arthur vint à Caerleon, et là vinrent des messagers du roi Ryons, qui dirent : Onze rois m'ont rendu hommage; j'ai décoré un manteau avec leurs barbes. Envoie-moi ta barbe, parce qu'il m'en manque encore une pour achever de décorer mon manteau. »

Il y a des raisons de croire que l'usage de prendre la chevelure d'un prisonnier réduit en esclavage a eu pour point de départ une pratique qui différait le moins possible de celle de scalper l'ennemi mort; en effet, la partie de la chevelure qui sert dans certains cas de sacrifice propitiatoire, et qui dans d'autres cas est abandonnée à un maître, répond par sa position à celle qu'enlève le couteau à scalper. La chevelure cédée par les tributaires fidjiens était le *tobe*, espèce de queue : il est à supposer qu'elle peut être demandée par le supérieur, et par conséquent qu'elle lui appartient. Ajoutons que, chez les Kalmouks, quand un individu tire un autre par la queue ou la lui arrache réellement, l'acte est considéré comme punissable, parce que l'on croit que la queue appartient au chef ou est un signe de soumission à son autorité. Quand on a tiré les cheveux courts du haut de la tête, ce n'est pas là un crime punissable, parce que l'on

croit que ces cheveux appartiennent à celui qui les porte et non au chef. Nous pouvons encore ajouter que, selon Williams, les Tartares conquérants de la Chine prescrivirent aux Chinois « d'adopter la mode nationale des Tartares, qui consiste à se raser le devant de la tête et à tresser les cheveux en une longue queue, en signe de soumission. » Un autre fait qu'il faut rapporter se joint à ceux-ci pour faire comprendre qu'un homme vaincu, non mis à mort, mais conservé à titre d'esclave, pouvait garder sa chevelure par tolérance; l'idée reçue veut que le vainqueur conserve le droit de la demander en tout temps.

Quoi qu'il en soit, la coutume générale de prendre la chevelure des ennemis tués, avec ou sans une partie de la peau du crâne, a presque partout donné naissance à l'association de l'idée des cheveux courts avec celle d'esclavage. Cette association existait également chez les Grecs et les Romains : « on coupait ras les cheveux des esclaves comme signe de servitude. » Nous la retrouvons partout en Amérique. « Au point de vue social, l'esclave est méprisé, il porte les cheveux courts, » dit Bancroft en nous parlant des Noutkas. « On refusait rigoureusement, dit Edwards, aux prisonniers et aux esclaves caraïbes, le privilége de porter de longs cheveux. On réservait la même marque à l'esclavage imposé comme châtiment d'un crime. Au Nicaragua, on coupait les cheveux au voleur, et on le faisait esclave du volé jusqu'à ce que celui-ci ait reçu satisfaction. » On infligeait d'ailleurs cette marque d'esclavage comme châtiment. Chez les naturels de l'Amérique centrale, quand un individu était soupçonné d'adultère, « on le dépouillait de ses habits et on lui coupait les cheveux (grand malheur pour lui). » C'était chez les anciens Mexicains une peine légale que d'avoir les cheveux coupés en un lieu public. Enfin, au moyen âge, en Europe, on infligeait la tonsure comme un châtiment. Cet usage donna lieu naturellement à une distinction corrélative : les longs cheveux devinrent une marque d'honneur. Chez les Chibchas, le plus grand affront qu'on pût faire à un homme ou à une femme, c'était de leur couper les cheveux, parce que cela les faisait ressembler à des esclaves; par suite, une longue chevelure devenait une marque honorable. « Les Indiens Itzaex, dit Fancourt, portaient leurs cheveux aussi longs qu'ils pouvaient pousser; il n'y a rien de plus difficile que d'amener les Indiens à se couper les cheveux. » Chez les Tongans, les cheveux longs sont une marque de distinction, et nul n'a le droit d'en porter que les gens du premier rang. Il en est de même chez les naturels de la Nouvelle-Calédonie et chez divers autres peuples non civilisés, comme aussi chez les orientaux à demi civilisés : « Les princes ottomans se rasent la barbe pour montrer

qu'ils dépendent de la faveur de l'empereur régnant. » Les Grecs, « arrivés à l'âge d'homme, portaient les cheveux plus longs, » et ils attachaient à la chevelure une certaine signification politique. Dans l'Europe septentrionale, aussi, chez les Francs... les serfs portaient les cheveux moins longs et moins bien soignés que les hommes libres; ceux-ci les portaient moins longs que les nobles : « — La longue chevelure des rois francs est sacrée... C'est pour eux une marque et une prérogative honorable de la race royale. » Clotaire et Childebert, voulant se partager le royaume de leur frère, délibérèrent au sujet de leurs neveux, pour savoir « s'ils leur couperaient les cheveux de manière à les réduire au rang de sujets, ou s'ils les tueraient. » Nous pouvons citer l'exemple du Mikado du Japon, chez qui ce respect est poussé à l'extrême : « On ne lui coupe jamais les cheveux, ni la barbe, ni les ongles (de son aveu), pour que sa personne sacrée ne soit point mutilée. » On les lui coupe quand il est censé dormir.

On peut noter en passant une méthode analogue de marquer le rang divin. La longueur des cheveux, étant un signe de dignité terrestre, devient aussi le signe de dignité céleste. Les dieux des divers peuples, surtout les grands dieux, se distinguent par leur longue barbe et leur longue chevelure.

La subordination domestique a bien souvent, aussi, pour signe, des cheveux courts; dans les états sociaux inférieurs, les femmes portent généralement cette marque de servitude. Turner nous dit qu'aux îles Samoa les femmes portaient les cheveux courts, et les hommes les cheveux longs. Parmi les races malayo-polynésiennes, les Tahitiens et les naturels de la Nouvelle-Zélande par exemple, on retrouve le même contraste. Il en est de même chez les Nigritos. « A la Nouvelle-Calédonie, les chefs et les hommes influents portent les cheveux longs et les nouent au-dessus de la tête, de manière à leur donner une forme demi-conique. Les femmes se coupent toutes les cheveux ras des oreilles. » C'est à leur tête tondue qu'on distingue aussi les femmes de l'île Tanna, de Lifu, de Nate, aussi les femmes tasmaniennes. On peut ajouter que la subordination filiale s'est affirmée par une expression analogue. Une partie de la cérémonie d'adoption en Europe consistait à sacrifier sa chevelure. « Charles Martel envoya Pépin, son fils, à Luitprand, roi des Lombards, pour que ce roi pût couper ses premières boucles de cheveux et, grâce à cette cérémonie, tenir dans l'avenir la place de son père. » Enfin Clovis, pour faire la paix avec Alaric, devint son fils adoptif, en lui offrant sa barbe à couper.

En même temps que cette mutilation devient le signe d'un assujettissement à une personne vivante, elle est devenue le signe d'une

soumission à une personne morte. Un usage des Dacotahs montre fort bien comment l'abandon de la chevelure en faveur d'un mort est un acte qui se rapproche à son origine de l'abandon d'un trophée. « Les hommes se rasent la tête et n'y gardent qu'une mèche au sommet (la mèche du scalp), qu'ils laissent pousser et portent en tresses sur leurs épaules; ils en font ordinairement le sacrifice à la mort de proches parents; » c'est-à-dire qu'ils ne peuvent faire plus, à moins d'abandonner leur scalp au mort. On retrouve la même signification à cet acte dans le récit qu'on fait des Caraïbes : « Comme leur chevelure faisait surtout leur orgueil, c'était pour eux une preuve incontestable de la sincérité de leur chagrin, que de la couper à la mort d'un parent ou d'un ami, et de porter les cheveux aussi courts qu'un esclave ou un prisonnier. » Partout, chez les peuples non civilisés, on rencontre des usages analogues. Il n'en était pas autrement des anciennes races historiques. Les Hébreux faisaient un rite funèbre de « rendre leurs têtes chauves », comme aussi de se raser « un coin de la barbe ». De même chez les Grecs et les Romains : « ils se coupaient les cheveux ras en signe de deuil. » En Grèce, on connaissait le sens de cette mutilation. « Nous voyons l'Electre d'Euripide, remarque Potter, blâmer Hélène d'épargner sa chevelure, et de faire par là tort au mort. » Et le même auteur cite un passage où il est dit que le sacrifice des cheveux (déposés quelquefois sur le tombeau) était destiné « en partie à se rendre l'esprit du mort propice ». Il est une addition significative qu'il faut faire : « Pour une mort récente, on rasait la tête de l'affligé; pour une offrande à une personne morte depuis longtemps, on coupait une seule boucle. »

Naturellement, si de la propitiation des morts, dont quelques-uns passent au rang des dieux, sort une propitiation religieuse, on peut prévoir que l'offrande des cheveux reparaîtra sous forme de cérémonie religieuse; nous voyons qu'il en est ainsi. Déjà, dans le fait que nous venons de citer, qu'on ne se bornait pas à faire dans les funérailles des Grecs le sacrifice de la chevelure, mais qu'on faisait plus tard des sacrifices semblables, encore que moins importants, dans ce fait, nous voyons l'origine de cette propitiation renouvelée qui caractérise le culte d'un dieu. Chez les Grecs, « à la mort d'un personnage très-populaire, d'un général par exemple, il arrivait quelquefois que tous les hommes de l'armée coupaient leurs cheveux; » ce qui montre que l'usage a fait un pas pour devenir un acte de propitiation rendu par des individus qui n'ont d'autre lien entre eux que d'être membres de la même société, acte qui, une fois établi en règle, constitue un des éléments d'un culte religieux. De là viennent certaines cérémonies grecques. « Quand un jeune garçon devenait *éphèbe*,

on lui coupait toujours les cheveux; c'était un acte solennel qui accompagnait les cérémonies religieuses. On offrait d'abord une libation à Hercule... et, la chevelure coupée, on la consacrait à quelque divinité, ordinairement à quelque dieu des eaux. Chez les Romains, il était aussi d'usage, quand on se faisait raser pour la première fois, « de consacrer à quelque dieu le poil coupé en cette occasion. »

Le sacrifice de la chevelure était aussi chez les Hébreux un acte de culte. On nous parle de quatre-vingts hommes qui « se rasèrent la barbe, déchirèrent leurs habits, se mutilèrent, et, prenant des offrandes et de l'encens, les portèrent à la maison du Seigneur. » Krehl rapporte plusieurs faits analogues touchant les Arabes.

On trouve au Pérou des modifications curieuses de cet usage. On ne cessait de faire de petits sacrifices de cheveux. « Une autre offrande, écrit Acosta, consiste à s'arracher les cils et les poils des sourcils et à les présenter au soleil, aux collines, aux vents, enfin à tout objet qui inspire de la crainte. » — « En entrant dans les temples, ou après y avoir pénétré, les Péruviens portent la main à leurs sourcils, comme s'ils voulaient en arracher les poils, et ensuite ils faisaient le mouvement de les souffler vers l'idole : » exemple excellent de l'abréviation qu'on fait d'ordinaire subir aux cérémonies. Enfin, lorsque, en face d'une calamité nationale, il faut tout tenter pour gagner la faveur d'un dieu, on voit le souverain même sacrifier sa chevelure. Pendant une éruption du grand volcan d'Abawaü, nulle offrande n'ayant pu apaiser la colère des dieux, « le roi Tamchameha coupa une partie de sa chevelure, que l'on regardait comme sacrée, et la jeta dans le torrent (de lave), comme le sacrifice le plus précieux qu'il pût faire. »

Il nous reste à montrer que ce genre de sacrifice devient dans certains cas un acte de propitiation sociale. Les Tahitiens prêtaient des tresses faites de leurs propres cheveux pour marquer leur considération. En France, au ve et au vi^e siècle, il était d'usage de s'arracher quelques poils de barbe en s'approchant d'un supérieur et de les lui offrir ; et, de temps en temps, cet usage était adopté par un souverain comme marque de condescendance ; par exemple, l'on vit Clovis, heureux de recevoir la visite de l'archevêque de Toulouse, lui donner un poil de sa barbe, et les gens de sa suite l'imitèrent. Plus tard, le sens de l'usage devint obscur, grâce à l'abréviation de la cérémonie : aux temps de la chevalerie, une façon de témoigner du respect à quelqu'un consistait à se tirer la moustache.

Déjà, en parlant des trophées, nous avons remarqué que les trophées phalliques, grands et petits, avaient la même signification que

les autres, ce qui nous a mis sur la voie d'une explication des mutilations, dont nous avions à parler ensuite. Nous avons vu que lorsque, au lieu de tuer le vaincu, on lui conservait la vie pour le réduire en esclavage, le vainqueur était dans la nécessité de ne prendre sur la personne du vaincu que des trophées qui ne missent point sa vie en danger et qui ne fussent pas très-dommageables. C'est pour cela que, au lieu de lui arracher la mâchoire, on se contenta de lui arracher des dents; au lieu de lui trancher les mains, on lui coupa des doigts ; au lieu de le scalper, on lui coupa les cheveux. De même, dans le cas qui nous occupe, la mutilation grave a fait place à une mutilation de même genre, mais qui ne diminuait pas sérieusement, ou point du tout, la valeur de l'ennemi réduit en esclavage.

Je ne trouve rien qui prouve directement que la pratique de la castration ait son origine dans l'usage de prendre des trophées ; mais il existe une preuve directe que dans certains cas des prisonniers ont été traités de la façon qu'on leur eût fait subir si l'on eût voulu prendre sur eux des trophées. Nous lisons dans Gibbon que Theobald, marquis de Spolète, « faisait châtrer sans merci... ses prisonniers. » Nous avons une autre raison de croire que la castration a été jadis un sacrifice obligé en l'honneur d'un vainqueur : c'est que nous trouvons un sacrifice analogue fait à une divinité. Aux fêtes annuelles de la déesse phrygienne Amma (Agdistis), « l'usage était que des jeunes gens se fissent eux-mêmes eunuques avec une coquille tranchante ; ils criaient en même temps : Reçois cette offrande, Agdistis. » Une pratique analogue existait chez les Phéniciens, et Brinton parle d'une mutilation cruelle que les anciens prêtres mexicains s'infligeaient à eux-mêmes et qui paraît avoir compris la castration. Une fois devenu un moyen de marquer la subordination, cet usage, comme beaucoup d'usages cérémoniels, a survécu dans certains cas où sa signification s'est perdue. Les Hottentots imposent une demi-castration à l'âge d'environ huit ou neuf ans, et une coutume analogue existe chez les Australiens.

Naturellement, dans ce genre de mutilations, les moins graves sont celles dont l'usage se généralise le plus. On retrouve la circoncision chez des races sans lien de parenté, dans toutes les parties du monde : chez les Malayo-Polynésiens de Tahiti, aux îles Tonga, à Madagascar; chez les Nigritos de la Nouvelle-Calédonie et des îles Fidji ; chez les peuplades d'Afrique, tant sur la côte que dans l'intérieur des terres, depuis le nord de l'Abyssinie jusqu'au sud de la Cafrerie ; en Amérique, chez quelques races mexicaines, au Yucatan, et chez les naturels de San-Salvador ; nous la rencontrons même en Australie. Ne saurions-nous pas, par le témoignage de leurs monu-

ments, que les Égyptiens pratiquaient cette opération depuis les temps les plus reculés, et, lors même que nous n'aurions pas lieu de croire qu'elle était d'un usage général chez les peuples arabes, il nous suffit de savoir que la pratique de la circoncision n'est point exclusivement le fait d'un pays ou d'une race, pour mettre de côté l'explication que les théologiens nous en donnent. Ils se débarrassent assez aisément eux-mêmes d'une autre interprétation qu'on donne assez fréquemment; en effet, l'examen des faits prouve que si cet usage ne règne pas chez les races les plus propres du monde, il est commun chez les plus sales. Au contraire, les faits pris en masse s'accordent avec la théorie générale, à laquelle ils servent de vérification.

On a vu que chez les Abyssiniens, jusqu'à l'époque la plus récente, chaque guerrier présente à son chef le trophée pris, au moyen de la circoncision, sur le corps d'un ennemi mort, et que tous ces trophées, pris après la bataille, sont en définitive offerts au roi. Si l'on réduit en esclavage l'ennemi vaincu au lieu de le tuer, et si les guerriers qui l'ont vaincu ne laissent pas pour cela d'offrir à leur chef les preuves de leur vaillance, la pratique de circoncire les prisonniers vivants prendra naissance et servira à leur infliger la marque de la subjugation. On aperçoit une autre conséquence. Puisque c'est un moyen de gagner la faveur du chef et du roi que de leur apporter ces trophées pris sur des ennemis, et que, d'après les croyances primitives, tout ce qui charmait l'homme vivant fait encore plaisir à l'homme mort, on se mettra à offrir ce genre de trophées à l'esprit du souverain décédé. Puis, que dans une société militaire gouvernée par un despote absolu, dieu par son origine et par sa nature propre, ce despote, propriétaire de la totalité de la population, exige qu'elle porte cette marque de servitude; qu'après sa mort, son esprit redouté réclame impérieusement des sacrifices propitiatoires; on peut prévoir qu'alors l'usage d'offrir au roi ce genre de trophées pris sur les ennemis réduits en esclavage se transformera en un autre usage, celui d'offrir au dieu les mêmes trophées pris sur chaque génération de citoyens mâles, comme un moyen de reconnaître le lien d'esclavage qui les unit au dieu. Aussi, lorsque Movers nous apprend que la circoncision était chez les Phéniciens « un signe de consécration à Saturne », et que nous avons la preuve que de toute antiquité les naturels de San-Salvador pratiquaient la circoncision « à la façon des Juifs, offrant le sang à une idole, » nous voyons que nos prévisions concordent avec la réalité.

Il y a une preuve certaine que cette interprétation s'applique à la coutume telle que la Bible nous la fait connaître. Nous avons déjà

vu que les anciens Hébreux, comme les Abyssiniens modernes, avaient l'usage de prendre des trophées sous une forme qui obligeait à mutiler l'ennemi mort; et, pour les uns comme pour les autres, il en résulte que le vaincu non mis à mort, mais fait prisonnier, subira cette mutilation, comme le signe de l'assujettissement. Tous les faits prouvent que la circoncision était chez les Hébreux le sceau de l'assujettissement. Nous savons que chez les Bédouins actuels, ainsi que M. Palgrave nous l'affirme, on ne conçoit pas Dieu autrement que comme un puissant souverain vivant, et cela nous fait comprendre la cérémonie qui faisait de la circoncision le sceau de l'alliance entre Dieu et Abraham. Cela nous explique encore deux choses : qu'à la considération du territoire qu'il devait recevoir, la mutilation à laquelle Abraham se soumettait voulait dire que « le Seigneur » allait « être *un* dieu pour » lui; et ensuite que la marque de l'alliance ne serait pas exclusivement portée par les descendants, à titre d'individus en possession de la faveur divine, mais aussi par les esclaves non issus d'Abraham. » Enfin, quand on se rappelle que dans les croyances primitives le double du potentat mort qui revient ne se distingue point du potentat vivant, on arrive à expliquer une tradition consignée dans l'*Exode*, qui sans cela demeurerait étrange, tradition qui nous montre Dieu irrité contre Moïse parce qu'il n'a pas circoncis son fils : « Or il arriva que, comme Moïse était dans une hôtellerie, le Seigneur le rencontra et chercha à le faire mourir. Et Séphora prit une pierre tranchante et coupa le prépuce de son fils et le jeta à ses pieds. » (*Exode*, IV, 24, 25.) Ce qui montre que la circoncision chez les Juifs était le signe de la subordination à Jahveh, c'est que, sous la domination d'un maître étranger, Antiochus, qui introduisit parmi eux des dieux étrangers, la circoncision fut interdite, et que l'on mit à mort les Juifs qui refusaient l'obéissance aux dieux étrangers; et qu'au contraire Mathatias et ses amis, fidèles au Dieu de leurs pères, se révoltèrent contre une domination et un culte étrangers, firent « le tour du pays, et ils détruisirent les autels, et circoncirent tous les enfants qu'ils trouvèrent dans les limites d'Israël, agissant avec force. » (II *Mach.*, II, 45, 46.) Ajoutons qu'Hyrcan, après avoir subjugué les Iduméens, leur imposa l'obligation de se soumettre à la circoncision ou de quitter leur pays. Aristobule imposa également la marque de l'alliance au peuple vaincu de l'Iturée.

Voici d'autres faits qui concordent avec nos idées. Mariner rapporte que Touitonga (le grand chef divin de Tonga) n'est pas circoncis, comme le sont tous les autres hommes ; n'étant subordonné à personne, il ne porte point le sceau de la subordination. Nous pouvons ajouter que des tribus qui appartiennent à des races où l'on pra-

tique ordinairement la circoncision ne sont point circoncises quand elles ne sont point subordonnées. Rohlfs cite des tribus berbères du Maroc qui portent ce caractère, et ajoute : « Ces tribus incirconcises habitent les montagnes du Rif.... Tous les montagnards du Rif mangent du sanglier, en dépit des prescriptions du Coran. »

Les mutilations qui entraînent perte de chair, d'os, de peau ou de poils, ne sont pas les seules dont nous ayons à parler; il y en a d'autres qui n'entraînent pas une soustraction d'une partie du corps, ou du moins une soustraction permanente. Nous pouvons citer d'abord celle qui consiste dans le sacrifice d'une partie liquide du corps.

L'effusion de sang en tant que mutilation a une origine qui ressemble à celle des autres mutilations. Si nous n'avions pas vu que certaines tribus non civilisées, les Samoyèdes par exemple, boivent le sang des animaux tout chaud, et que, chez certains cannibales de nos jours, les Fidjiens par exemple, on boit le sang des victimes humaines encore vivantes, on ne pourrait pas croire que la cérémonie qui consiste à offrir du sang à un esprit et à un dieu dérive de l'effusion du sang d'un ennemi vaincu. Mais, lorsqu'au récit de ces horreurs nous ajoutons le récit d'horreurs analogues que les sauvages commettent, celles par exemple qui sont en usage chez les Cafres Amapondas, où « le chef régnant, en prenant le pouvoir, doit se baigner dans le sang d'un proche parent, le plus ordinairement d'un frère, qu'on met à mort en cette occasion » ; enfin si nous admettons qu'avant les débuts de la civilisation les goûts et les usages sanguinaires, aujourd'hui exceptionnels, s'étendaient probablement à tout le monde, il nous est permis de croire que la boisson sanglante du cannibale vainqueur a donné naissance à divers genres d'offrandes de sang, en tout cas à celle du sang tiré des victimes immolées. Peut-être faudrait-il expliquer de la sorte des sacrifices de sang tiré de personnes vivantes; mais ceux qu'on ne peut expliquer ainsi s'expliquent à titre de conséquences d'un usage très-répandu qui consiste en un pacte d'alliance sacrée entraînant des obligations réciproques entre deux personnes vivantes, pacte qui se conclut par l'échange mutuel qu'elles font de leur sang ; l'idée qui en dérive, c'est que les personnes qui donnent un peu de leur sang à l'esprit de l'homme juste mort et errant dans le voisinage contractent avec lui une union qui d'une part implique une soumission et de l'autre des dispositions amicales.

Cette hypothèse nous fournit un moyen d'expliquer pourquoi l'on trouve en tant d'endroits des rites funèbres qui consistent à verser volontairement son propre sang, et ce n'est pas seulement chez les

sauvages qu'ils existent; on les connaissait chez les anciens et chez les peuples en partie civilisés, tels que les Juifs, les Grecs, les Huns, les Turcs. Nous voyons comment des rites analogues se forment et deviennent des actes de propitiation permanents adressés à des esprits plus redoutés que les autres qui deviennent des dieux : à savoir les sacrifices de sang (tantôt tiré de victimes mises à mort, tantôt du corps même de l'adorateur, tantôt du corps de ses enfants nouveau-nés), sacrifices que les Mexicains offraient aux idoles de leurs divinités cannibales; à savoir encore les sacrifices de sang qui motivaient les balafres que se faisaient à eux-mêmes les prêtres de Baal; enfin ceux que l'on faisait quelquefois aussi pour apaiser Jahveh, par exemple les quatre-vingts individus qui vinrent de Sichem, de Siloé et de Samarie. De plus, les exemples où l'on voit la saignée en usage, comme acte de politesse dans les relations de société, cessent d'être inexplicables. Pendant la cérémonie d'un mariage à Samoa, les amis de la fiancée, pour témoigner de leur respect, « ramassèrent des pierres et s'en frappèrent jusqu'à se meurtrir la tête et la couvrir de sang. » Dans ses récits sur l'Amérique centrale, Martyr dit que, « lorsque des Indiens de Potonchan reçoivent de nouveaux amis,... ils se tirent du sang sous leurs yeux, et, en preuve de leur amitié,.... de la langue, de la main, du bras ou de quelque autre partie. »

Toutefois, en citant ces sacrifices de sang à propos des mutilations, je me propose moins de montrer l'origine commune d'où ils sortent, que de préparer les voies à l'explication des mutilations qui en résultent.

Les incisions et les déchirures des parties molles font des blessures qui laissent des cicatrices. Si les sacrifices sanglants qui les provoquent sont offerts par des parents à l'esprit d'une personne d'un rang ordinaire, il n'est pas probable que ces cicatrices aient aucune signification durable; au contraire, si elles constituent un acte de propitiation à l'adresse d'un chef mort, accompli non point par des parents seulement, mais par des membres de la tribu qui n'ont avec le chef aucun lien de parenté, qui le craignaient et qui redoutent son esprit, ces sacrifices deviennent, comme les autres mutilations, des signes d'assujettissement. Les Huns, qui, « aux funérailles d'Attila, se tailladaient le visage de blessures profondes, » et les Turcs, qui s'infligeaient le même traitement aux funérailles de leurs rois, s'imprimaient par là des marques qui les faisaient plus tard reconnaître pour les serviteurs de leurs souverains respectifs. Il en était de même des Lacédémoniens, qui, « à la mort de leur roi, avaient la coutume barbare de se réunir en grand nombre, et là,

hommes, femmes, esclaves, tous mêlés, se déchiraient la peau du front avec des épingles et des aiguilles... pour plaire aux esprits des morts. » Ces coutumes auraient quelquefois encore d'autres résultats. Après l'apothéose de quelque roi illustre, qui devait à ses conquêtes de jouer le rôle de fondateur de la nation, des marques que des contemporains ne se bornaient pas à porter, mais qu'ils imposaient à leurs enfants, pouvaient devenir des marques nationales.

Nous avons d'assez bonnes preuves que des cicatrices causées par une émission sanguine propitiatoire à des funérailles sont tenues pour des moyens qui unissent aux morts ceux qu'elles décorent, et que l'usage de s'en faire se développe de la façon que nous avons dite. Le commandement du *Lévitique :* « Vous ne ferez aucune incision dans votre chair pour les morts, vous n'imprimerez aucune marque sur vous, » nous montre l'usage encore à cet état où la cicatrice laissée par le sacrifice de sang demeure un signe de subordination en partie de famille, en partie d'un autre genre. Enfin, les traditions des Scandinaves nous montrent l'usage à un état où il dénote l'allégeance envers un être surnaturel non spécifié, ou à un chef mort passé au rang de dieu. Odin, « près de mourir, se fit marquer avec la pointe d'une lance; » et Niort, « avant de mourir, se fit marquer pour Odin avec un fer de lance. »

Il est probable que les cicatrices de la surface du corps qui en viennent à servir d'expression à la fidélité à l'égard d'un père ou d'un souverain mort, ou d'un dieu dérivé de ces personnages, ont donné lieu, entre autres façons de défigurer l'homme, à celle qu'on appelle tatouage. Les déchirures et les traces qu'elles laissent ne manquent jamais de prendre des formes différentes dans les différentes localités. Les Andamènes « se tatouent en incisant la peau avec de petits morceaux de verre, sans y introduire de matière colorante; la cicatrice demeure plus blanche que la peau saine. » Les naturels de l'Australie portent des cicatrices couturées qui font saillie sur telle ou telle partie du corps; d'autres se marquent eux-mêmes. Dans l'île Tanna, on se fait des cicatrices saillantes sur les bras et sur la poitrine, et Burton dit, dans son *Abeokuta*, que « l'on trouve toutes les variétés de cicatrices sur la peau, depuis la simple piqûre imperceptible jusqu'à la balafre et à la saillie en forme de clou... Dans ce pays, chaque tribu, chaque sous-tribu, et même chaque famille possède son blason, dont l'infinie variété peut se comparer aux lignes et aux brisures héraldiques de l'Europe; il faudrait plus d'un volume pour expliquer en détail le sens de chaque marque. » Naturellement, parmi les mutilations de la peau produites de la façon que nous avons dite, un grand nombre prendra, sous l'influence de

la vanité, un caractère plus ou moins ornemental; et l'usage qu'on en fait pour la décoration du corps survit souvent après que le sens s'en est perdu.

Indépendamment de toute hypothèse, nous avons la preuve que ces marques faites à l'aide d'incisions, ou de piqûres décrivant des lignes, ou de bordures en saillie, ou autrement, sont bien souvent des signes de tribu; ce qu'elles deviendraient si elles étaient originellement l'effet de l'usage de contracter une union par le sang avec le fondateur mort de la tribu. Un passage de Bancroft relatif au Cuebas de l'Amérique centrale expose clairement le sentiment exprimé par les marques : « Si le fils d'un chef refusait de se servir des marques distinctives de sa maison, il pouvait, une fois devenu chef lui-même, choisir une nouvelle devise à son gré. Le fils qui n'adoptait pas le *totem* de son père était toujours pour lui un objet de haine durant sa vie. » Si le refus d'adopter la marque de famille, quand elle est peinte sur le corps, passe pour une sorte d'infidélité, il en sera également de même quand la marque est de celles qui proviennent de déchirures modifiées; le refus équivaudra à une rébellion, lorsque la marque signifie qu'on descend de quelque illustre père de la race ou qu'on lui est soumis. De là la signification qui s'attache aux faits suivants : « Tous les Indiens, dit Cieza à propos des anciens Péruviens, portent certaines marques qui les font connaître et dont leurs ancêtres se servaient . » Les personnes des « deux sexes, aux îles Sandwich, portent une marque particulière (un tatouage), qui paraît indiquer le district où elles vivent, ou bien le chef auquel elles obéissent. » Chez les Uaupes, « une tribu, celle des Tucanos, se distingue des autres par trois lignes bleues verticales sur le menton. »

Nous avons, il est vrai, quelque preuve qu'une forme spéciale de tatouage devient une marque de tribu, de la manière que nous avons indiquée. Parmi les diverses mutilations auxquelles l'homme se soumet comme à des rites funèbres, à la mort d'un chef, aux îles Sandwich, par exemple l'arrachement des dents, la résection des oreilles, la tonsure, etc., il en est une qui consiste à tatouer un endroit de la langue. Nous voyons, par cet exemple, que cette mutilation prend la signification de la fidélité à un souverain qui est mort; plus tard, quand ce souverain mort, objet d'une distinction inusitée, reçoit l'apothéose, la marque imprimée par le tatouage devient le signe de l'obéissance qu'on lui doit comme à un dieu. « Chez plusieurs nations de l'Orient, dit Grimm, existait la coutume de se faire une marque par une brûlure ou une incision, ce qui signifiait qu'on était adhé rent d'un certain culte... Philon se plaint à cet égard des gens

de sa nation. Il en était de même des Hébreux. Nous n'avons qu'à nous souvenir de l'interdit porté contre les marques en l'honneur des morts, pour voir le sens de ces mots du *Deutéronome :* « Ils se « se sont corrompus ; la marque n'est point la marque de ses enfants ; « ils sont une génération perverse et dévoyée. » Les marques qui sont mises ici en opposition avec celles de Dieu étaient considérées, à une époque plus avancée, comme le signe de l'adoration de dieux différents ; ce qui le prouve, ce sont des passages de l'Apocalypse, où l'on voit un ange ordonner un délai « jusqu'à ce que nous ayons scellé les serviteurs de notre Dieu au front », et où l'on parle de « cent quarante-quatre mille, ayant le nom du Père écrit sur le front, » qui se tiennent debout sur la montagne de Sion, tandis qu'un ange proclame que, « si quelqu'un adore la bête et son image, et s'il en prend la marque au front ou à la main, celui-là boira le vin de la colère de Dieu. » Jusqu'à nos jours, en Orient, ces marques ont conservé même sens. Thompson, après avoir décrit la méthode du tatouage, dit : « Cet usage de marquer les signes religieux sur les mains et les bras est à peu près universel chez les Arabes de toutes les sectes et de toutes les classes. Les pèlerins chrétiens de Jérusalem se soumettaient dans cette ville à cette opération, parce que c'était le lieu le plus saint de leur religion. » Un passage de Kalisch est encore plus précis. « Les chrétiens, dit-il, dans certaines parties de l'Orient, et les navigateurs européens, avaient depuis longtemps l'habitude de marquer par des piqûres et une couleur noire leurs bras et d'autres membres de leur corps, avec le signe de la croix ou l'image de la Vierge ; les mahométans y impriment le nom d'Allah. » De sorte que jusqu'à nos jours, chez les races avancées, ces mutilations de la peau ont sens semblable à celui qu'on leur donnait ouvertement dans l'ancien Mexique, où, quand on consacrait un enfant à Quetzalcohuatl, « le prêtre lui faisait sur la poitrine une petite incision avec un couteau ; » c'était le signe qu'il appartenait au culte et au service du dieu ; et semblable aussi au sens que leur donnent ouvertement les nègres d'Angola : en beaucoup d'endroits de ce pays, chaque enfant n'est pas plus tôt né qu'on le tatoue sur le ventre, afin de le consacrer par cette cérémonie à un certain fétiche.

Nous devons rapporter encore des faits d'une grande signification. Nous avons vu que, lorsque les cheveux coupés sont un signe de servitude, les cheveux longs deviennent un signe de distinction honorable ; que, lorsque la barbe rasée est un signe de subordination, la barbe longue est un signe de suprématie, et que, lorsque la circoncision est associée à l'idée d'assujettissement, on ne l'observe point chez les personnes en possession du pouvoir souverain. Nous avons

ici une antithèse analogue. Le grand chef divin de Tonga diffère de tous les autres hommes des îles Tonga; non-seulement il n'est point circoncis, mais il n'est point tatoué. Ailleurs, on voit quelquefois ces différences servir de distinction aux classes. Burton dit que chez les Beuza Nokkoi, au Congo, les individus tatoués « appartiennent généralement à la classe servile ». Sous ce raport, on peut trouver quelque valeur à un passage de Boyle. « Les Kyans, dit-il, les Pakatans et les Kennouïts, seuls à Bornéo ont la coutume du tatouage, et ce sont les trois races aborigènes les moins estimées pour leur bravoure. » Cela ne veut pourtant pas dire que les distinctions que le tatouage ou l'absence de tatouage impliquent sont toujours la règle : il y a des exceptions. Si dans certains pays le tatouage est le signe de l'infériorité sociale, dans d'autres il est le signe de la supériorité. Aux îles Fidji, les femmes seules sont tatouées; mais, à Tahiti, les hommes et les femmes le sont également; aux îles Sandwich, les hommes sont plus tatoués que les femmes. Quelquefois l'existence de cette mutilation cutanée est la preuve d'un rang élevé. « Dans la province de Pamuo, les nobles se distinguaient facilement à leur tatouage. » Mais il n'y a pas lieu d'être surpris de ces anomalies. Par suite des vicissitudes des guerres continuelles des races, il a dû arriver quelquefois qu'une race non tatouée ait été conquise par une race chez qui la coutume du tatouage était en vigueur, et qu'alors ces marques sont devenues le signe de la suprématie sociale. En outre, les tribus se dispersent, leurs traditions s'effacent, le sens des mutilations disparaît souvent, tandis que les mutilations mêmes survivent, que tout naturellement elles se modifient et deviennent des moyens de paraître, ce qui a pour effet d'en renverser le sens primitif. C'est ce qu'on voit dans un passage d'Angas. « Le tatouage, dit-il, est un signe qui distingue les classes à la Nouvelle-Zélande; les esclaves ne portent pas sur la figure le tatouage spiral. Un passage de Dobriz Sloffer nous apprend la même chose : chaque femme abipone que l'on voit porte un dessin différent sur la figure. Celles qui portent le plus de peinture et de piqûres sont, vous pouvez en être sûrs, du plus haut rang et de la plus haute naissance. »

Seulement il y a une autre cause encore de ce désaccord des significations du tatouage. Il nous reste à parler d'une espèce de mutilation cutanée qui a une autre origine et un sens différent.

Outre les cicatrices qui proviennent de déchirures qui sont des actes de propitiation envers des parents ou des chefs morts et des dieux, il en est qui proviennent de blessures reçues à la bataille. Ces dernières, quand elles sont nombreuses, supposent qu'il y a eu beaucoup de batailles avec les ennemis; aussi sont-elles en honneur dans

le monde entier, et on les voit partout étalées avec orgueil. Le sentiment qui s'y rattachait en Angleterre, dans le passé, sé retrouve dans Shakespeare, qui parle souvent de « ceux qui se vantent de leurs cicatrices ». Lafen dit qu'une « cicatrice noblement reçue, ou une noble cicatrice, est une bonne marque d'honneur : enfin, Henri V annonce qu'un vieux soldat « retroussera bientôt ses manches et montrera ses cicatrices ».

Comme les sauvages sont bien plus animés que les peuples civilisés des sentiments dont nous venons de parler, et qu'ils ne connaissent pas d'autre honneur que la réputation de bravoure, que doit-il en résulter? Le désir de montrer des cicatrices honorables ne portera-t-il pas l'homme à s'en faire d'artificielles? Nous en avons la preuve. Lichtenstein raconte que le prêtre, chez les Béchuanas, fait une longue incision de la cuisse au genou de tout guerrier qui a tué un ennemi dans la bataille. Il existe un autre usage chez les Cafres Bachopins. Chez les Damaras, « pour chaque animal sauvage qu'un jeune homme détruit, son père lui fait quatre petites incisions sur la partie antérieure du corps, comme marques d'honneur et de distinction. » Ensuite Tuckey, parlant d'un certain peuple du Congo qui fait des cicatrices, dit que cet usage a « surtout pour but de rendre les hommes agréables aux femmes », ce qui se comprend si ces cicatrices passaient pour des blessures reçues à la guerre et pour des preuves de bravoure. Nous trouvons chez les races américaines des faits qui ont la même signification. « Les Indiens Itzaex (du Yucatan) ont de beaux visages, quoique certains d'entre eux y portent des lignes qui sont des signes de courage. » Des faits que nous fournissent d'autres tribus américaines donnent à penser que l'usage des tortures qu'on inflige aux jeunes gens qui entrent dans l'âge mûr a eu pour origine l'habitude de faire des cicatrices artificielles en imitation des cicatrices gagnées dans les batailles. Si l'on a vu de tout temps les gens qui manquent de courage se blesser eux-mêmes pour échapper au service de guerre, on peut avec raison conclure que les hommes les plus courageux qui n'ont jamais été blessés ont pu assez souvent se faire à eux-mêmes des blessures qui leur procuraient le titre prisé par-dessus tout, celui de brave. D'abord secrète et exceptionnelle, cette pratique a pu devenir plus commune et finir par se généraliser, à cause de la réputation qu'elle procure, jusqu'au point qu'à la fin, l'opinion publique se donnant cours contre ceux qui ne l'avaient pas adoptée, l'usage s'est imposé à tous. Dobrizhoffer nous apprend que chez les Abipones « les enfants âgés de sept ans se percent leurs petits bras, à l'imitation de leurs parents, et étalent de nombreuses blessures; » cet exemple nous fait

voir la naissance d'un sentiment et un usage qui en est la conséquence et qui, en s'étendant, peut aboutir à un système de tortures d'initiation au moment où l'homme entre dans l'âge viril. Schomburgk raconte que lorsque les Arraouaks se livrent à la danse mariquarie, le sang ruisselle sur leurs mollets gonflés, qu'ils laissent pendre des lambeaux de peau et de muscle le long de leurs membres déchirés, ce qui nous donne à penser que cette mutilation et d'autres semblables permettent à l'ambition d'étaler des cicatrices honorables. Sans doute, du moment que tout le monde les porte, les cicatrices ne sont plus une distinction, et on les explique en disant que les blessures d'où elles proviennent sont un moyen d'apprendre à souffrir; mais ce n'est point là la raison première qui les a fait endurer, puisqu'il est très-peu probable que les hommes primitifs, imprévoyant de toutes manières, aient imaginé et institué un usage en prévision d'un avantage éloigné : on ne saurait admettre qu'il soit le résultat d'une prescription qui ressemble à un acte législatif.

Quoi qu'il en soit, voilà une seconde manière d'expliquer certains genres de mutilations. De là vient probablement que les marques faites à la peau, encore qu'elles soient généralement des signes de subordination, sont devenues dans certains cas des décorations honorables et quelquefois de signe du rang.

Nous devons ajouter quelques mots pour faire connaître un motif secondaire de mutilation, qui accompagne un motif secondaire de prendre des trophées, ou qui en découle.

Dans le dernier chapitre, nous avons reconnu que, sous l'influence de la croyance que l'esprit réside dans toutes les parties du corps, le sauvage conserve des reliques de ses ennemis morts, en partie dans l'espérance qu'il pourra par ce moyen exercer une contrainte sur leurs esprits sinon par lui-même, au moins grâce au secours du sorcier. Il a une raison analogue de conserver une partie qu'il a détachée du corps de l'ennemi qu'il a réduit en esclavage : l'un et l'autre , le maître et l'esclave , pensent que le possesseur de cette partie possède le pouvoir de faire du mal à l'autre. Du moment que la première démarche du sorcier est de se procurer des cheveux ou des rognures d'ongles de sa victime, ou un morceau de ses vêtements pénétré de l'odeur que l'opinion confond avec l'esprit de cette victime, il semble que le maître qui garde sur lui une dent, ou une phalange, ou une mèche de cheveux de son esclave, doive nécessairement conserver, grâce à ces reliques, le pouvoir de le soumettre à l'influence du sorcier, lequel peut lui faire subir l'un ou l'autre de ces maux épouvantables, la torture infligée par les démons, la maladie ou la mort.

Il est donc possible que, lorsque la partie coupée est conservée, la mutilation ait un effet secondaire de nature gouvernementale. L'homme subjugué est soumis à l'obéissance par une crainte analogue à celle que Caliban exprime à la pensée des tourments que Prospero peut infliger par des moyens magiques.

Nous possédons donc des faits nombreux et variés qui prouvent que la mutilation du corps de l'homme vivant est une conséquence de l'usage de prendre des trophées sur le mort. Comme le trophée suppose la victoire allant jusqu'à la mort du vaincu, la pratique de couper une partie du prisonnier vivant, qui dérive de la première, en vient à signifier la subjugation; à la fin, l'abandon volontaire de cette partie exprime la soumission et devient une cérémonie propitiatoire. parce qu'elle exprime cet état.

On coupe les mains aux ennemis morts; comme pendants de ces trophées, nous avons des mutilations identiques infligées à des criminels, et l'amputation des doigts ou de portions de doigt pour apaiser des chefs vivants, des morts et des dieux. Au nombre des trophées pris sur les ennemis tués, on compte le nez; on inflige la perte des nez aux prisonniers de guerre, aux esclaves pour certains crimes. On rapporte des oreilles coupées sur le champ de bataille; on rencontre de temps en temps l'usage de couper les oreilles aux prisonniers, aux criminels, aux esclaves, et il y a des peuples chez qui les oreilles percées sont le signe de la servitude ou de la sujétion. Les mâchoires et les dents sont aussi des trophées; dans certains cas, on arrache des dents pour apaiser un chef mort, et dans d'autres un prêtre les arrache par une cérémonie quasi-religieuse. La preuve tirée de la mutilation de la chevelure est plus forte et plus complète. On scalpe les ennemis tués, et leur chevelure sert parfois à orner le vêtement des vainqueurs; de là diverses conséquences. Tantôt on rase le vaincu réduit en esclavage; tantôt les hommes portent leurs cheveux du sommet de la tête comme un objet qui appartient à leur chef, qui peut les réclamer comme un gage de soumission; ailleurs, on rase la barbe de certains individus pour en orner la robe de leur suzerain, ce qui fait que la barbe longue devient le signe d'un rang élevé. Chez un grand nombre de peuples, le sacrifice de la chevelure est un usage pour fléchir l'esprit des parents morts; des tribus entières se coupent les cheveux à la mort de leur chef ou roi; l'abandon de la chevelure est aussi une expression de soumission aux dieux; parfois, on l'offre à un supérieur vivant en signe de respect, et cette offrande honorifique s'étend à d'autres. Il en est de même des mutilations des organes génitaux; on les enlève comme trophée aux ennemis morts et aux prisonniers vivants, et on les offre

aux rois et aux dieux. Il n'en est pas autrement des autres genres de mutilations. L'émission sanguine volontaire, causée en partie peut-être par le cannibalisme, mais bien plus répandue par l'usage d'échanger son sang contre celui d'un ami en gage de fidélité, l'émission sanguine prend place dans diverses cérémonies qui expriment la subordination : nous la trouvons employée pour servir à fléchir les esprits et les dieux, et parfois comme un acte de politesse envers des vivants. Naturellement il en est de même des marques que les effusions de sang laissent sur le corps. Dans le principe, ces blessures cicatrisées n'affectent aucune forme ni aucun lieu précis; mais la coutume leur assigne une forme et une place déterminées, et elles finissent par jouer le rôle d'ornement; d'abord elles n'étaient que le partage des parents des morts, puis elles s'étendirent à toute la suite d'un homme redouté pendant sa vie; elles devinrent les signes de l'assujettissement à un chef mort, et finalement à un dieu : par là, elles se transformèrent en marques de tribu et de nation.

Si, comme nous l'avons vu, l'acte de prendre des trophées, cette conséquence de la victoire, joue un rôle parmi les actes de contrainte gouvernementale qui sont le résultat de la conquête, il y a lieu de croire qu'il en sera de même des mutilations introduites par l'usage de prendre des trophées. Les faits autorisent cette conclusion. Ce sont d'abord des marques de servitude personnelle; elles deviennent des marques de subordination politique et religieuse; elles jouent un rôle analogue à celui des serments de fidélité et des vœux pieux par lesquels on consacre sa personne. En outre, parce qu'elles sont des aveux publics de soumission à un chef, visible ou invisible, elles fortifient son autorité en faisant éclater à tous les yeux l'étendue de son empire. Lorsqu'elles sont le signe d'une subordination de classe, comme lorsqu'elles marquent la subordination de criminels, elles fortifient encore la puissance du système régulatif.

Si les mutilations ont l'origine que nous disons, nous pouvons nous attendre à trouver une relation entre l'étendue où elles sont poussées et le type social, qu'il soit simple ou composé, militant ou industriel. Quand on rapproche les faits que nous avons recueillis chez cinquante-deux peuples, on voit cette relation ressortir avec autant de clarté qu'on pouvait le désirer. En premier lieu, puisque des mutilations passent à l'état de coutume par l'effet de la conquête et de l'agrégation nationale qui résulte de la conquête, il est à présumer que les sociétés simples, bien que sauvages, offriront moins ce trait social que les sociétés plus vastes, composées des premières, et moins que les sociétés à demi civilisées. La chose est vraie.

Parmi les peuples qui forment des sociétés simples et qui ne pratiquent les mutilations en aucune façon ou que d'une manière très-légère, nous trouvons onze peuples appartenant à des races sans lien entre elles : les Fuégiens, les Veddahs, les Andamènes, les Dayaks, les Todas, les Gondhs, les Santals, les Bodos et les Dhimals, les Michmis, les Kamtchadales et les Indiens Serpents ; et ces peuples ont pour caractère de n'avoir pas de chef ou de ne reconnaître que d'une manière irrégulière l'autorité d'un chef. Par contre, nous ne trouvons dans la classe des sociétés composées que deux peuples chez qui l'usage des mutilations n'existe que peu ou point : ce sont les Kirguizes, qui mènent une vie nomade, condition qui rend la subordination difficile, et les Iroquois, qui ont un gouvernement de forme républicaine. Parmi celles qui pratiquent des mutilations sous une forme modérée, les sociétés simples sont relativement peu moins nombreuses; dans une classe, on en compte dix : les Tasmaniens, les insulaires de Tanna, ceux de la Nouvelle-Guinée, les Karens, les Nagas, les Ostyaks, les Esquimaux, les Chinouks, les Comanches, les Chippeways ; mais, dans l'autre, il y en a cinq : les naturels de la Nouvelle-Zélande, les Africains orientaux, les Konds, les Koukis, les Kalmoucks. Encore faut-il remarquer que chez les uns l'autorité simple, et chez les autres l'autorité composée, est instable. Quand on passe aux sociétés où se pratiquent des mutilations plus cruelles, nous trouvons ces relations retournées. Parmi les sociétés simples, je n'en peux nommer que trois : les naturels de la Nouvelle-Calédonie, chez qui, pourtant, les mutilations cruelles ne sont pas d'un usage général ; les Boschimans, qui passent pour un peuple déchu d'un état social supérieur, et les Australiens, également déchus, selon nous. Mais, parmi les sociétés composées, il en est vingt et une : les Fidjiens, les Hawaïens, les Tahitiens, les Tongans, les Samoans, les Javanais, les Sumatrans, les Malgaches, les Hottentots, les Damaras, les Béchuanas, les Cafres, les naturels du Congo, les nègres de la côte, les nègres de l'intérieur, ceux du Dahomey, les Achantis, les Fulahs d'Abyssinie, les Arabes et les Dacotahs. Comme la consolidation sociale est l'effet ordinaire de la conquête, et que les sociétés composées et doublement composées sont, durant les premières périodes de leur histoire, militantes à la fois par leur activité et par leur structure, il en résulte que la relation entre la coutume des mutilations et l'importance de la société est indirecte, tandis que celle qui unit cette coutume au type est directe. Les faits le prouvent. Si nous mettons côte à côte ces sociétés, qui sont le plus différentes au point de vue de la pratique de la mutilation, nous croyons que ce

sont les plus dissemblables, en ce que les unes ont une organisation tout à fait non militante et que les autres en ont une tout à fait militante. A l'une des extrémités, nous avons les Veddahs, les Todas, les Bodos et Dhimals, tandis qu'à l'autre nous voyons les Fidjiens, les Abyssiniens, les anciens Mexicains.

Puisque l'usage des mutilations dérive de l'usage de prendre des trophées, et qu'il se développe en même temps que le type militant, on peut prévoir qu'il décroîtra à mesure que les sociétés consolidées par la vie militaire deviendront moins militantes, et qu'il disparaîtra à mesure que le type industriel se développera. L'histoire de l'Europe est la preuve que les choses se passent ainsi. Enfin, c'est une chose significative que dans la société anglaise, où le système industriel prédomine aujourd'hui, les rares mutilations qui demeurent en usage se rattachent à la partie régulative de l'organisation qui est un legs du système militant : tout ce qui en reste se résume en des tatouages sans signification en usage chez les marins, la marque des déserteurs, et la décapitation des criminels [1].

HERBERT SPENCER.

1. La référence aux autorités citées, qui n'a pas été donnée dans les articles précédents et ne le sera pas dans les articles subséquents, se trouvera dans le second volume des *Principes de sociologie*. (*Note de l'auteur.*)

NOTES ET DISCUSSIONS

LES MATHÉMATIQUES & LA PSYCHOLOGIE

J'ai vu avec plaisir que M. Delbœuf, dont on connaît l'autorité en psychologie, a bien voulu faire quelque attention au petit travail que j'ai publié dans la *Revue* (1er mai 1877), sous ce titre : *Une Illusion d'optique interne* [1]. M. Delbœuf me fait l'honneur de dire que, dans la loi proposée par moi sur le rapport de la durée apparente à la durée réelle, « je n'ai fait, *sans m'en douter peut-être*, qu'énoncer la même loi qui, d'après Fechner, règle les rapports de la sensation et de l'excitation. » Le savant auteur aurait pu dire *certainement*, au lieu de *peut-être*, sans me faire le moindre tort, car jamais je n'aurais eu d'aussi hautes visées que de prétendre découvrir de mon côté une loi que je n'ai jamais bien pu comprendre. Quoi qu'il en soit, M. Delbœuf, tout en admettant, je crois, en général, la vérité de la loi que j'avais indiquée, montre que, prise à la rigueur, elle conduit à des conséquences absurdes ; et il se sert de ces conséquences pour montrer que la loi de Fechner « est inconsistante ».

Je n'ai pas à défendre la loi de Fechner, n'ayant pour cela aucune espèce de compétence ; je me contenterai de dire que je tirerais pour ma part une autre conséquence des observations ingénieuses de M. Delbœuf : c'est combien l'application des mathématiques à la psychologie est arbitraire et illusoire, lorsque, au lieu de voir dans l'usage des formules des manières vives de fixer les idées, on les prend comme des vérités réelles dont on a le droit de tirer toutes les conséquences rigoureuses : ce qui a lieu cependant si l'usage des mathématiques est à sa place. En disant par exemple que la durée

1. Je dois aussi mentionner à cette occasion une note de M. Bernard, qui a paru dans la *Revue* du 1er août 1877 en réponse ou plutôt en complément de la mienne ; et je me félicite du développement heureux que mon travail a pu suggérer à l'auteur.

apparente est en raison inverse de la durée réelle, je n'avais voulu que fixer les idées sur ce point, à savoir que nous comparons la durée d'une portion quelconque de notre vie avec la durée totale. Quant à la nature précise du rapport, je ne crois pas que nous ayons aucun moyen de la fixer. Comment savoir par exemple si ce rapport est en raison de la durée, ou en raison du carré de la durée? Pourquoi la décroissance n'irait-elle pas en s'accélérant? Ou, au contraire, qui me prouve que l'accélération va aussi vite que je le dis? En un mot, il peut y avoir un rapport quelconque entre la durée apparente et la durée totale, sans que je puisse formuler les termes numériques de ce rapport. Donc, il n'y a ici d'une loi mathématique que la forme et l'apparence : l'usage des signes mathématiques n'est qu'une métaphore [1].

Il en est de même dans la plupart des cas où l'on a pu essayer d'une manière plus ou moins heureuse de traduire mathématiquement les choses psychologiques. Par exemple, lorsqu'Aristote dit que la justice commutative est semblable à une proportion arithmétique, et que la justice distributive est semblable à une proportion géométrique, il a voulu seulement rendre sensible d'une manière vive la différence des deux justices, et certainement rien n'est plus ingénieux : mais, si l'on voulait prendre ces expressions à la lettre et appliquer les règles des proportions, pour savoir par exemple quel degré d'estime on doit à notre honneur, on tomberait sans doute dans des conséquences aussi étranges que celles qu'a signalées M. Delbœuf.

Comme dans toutes les choses du monde, aussi bien morales que physiques, il y a du *plus* et du *moins*, et par conséquent une certaine grandeur, on peut traduire en gros ces rapports, à l'aide de certains signes empruntés à la langue des grandeurs, et simuler ainsi une fausse exactitude mathématique qui n'aurait rien de réel. Lorsque La Bruyère dit, en parlant des amants brouillés, qu'il n'y a de plus forte raison de se « haïr que de s'être trop aimés », on pourrait dire qu'entre amants la haine ultérieure est directement proportionnelle à l'amour passé; mais ce serait dire exactement la même

1. C'est ce qu'a bien vu J.-J. Rousseau, lorsque, dans le *Contrat social*, après avoir dit qu'il y a « une proportion continue entre le souverain, le prince et le peuple, » et avoir exprimé ces rapports en termes assez obscurs et probablement assez inexacts, il ajoute : « Si, tournant ce système en ridicule, on disait que, pour trouver cette moyenne proportionnelle et former le corps du gouvernement, il ne faut, selon moi, que tirer la racine carrée du nombre du peuple, je répondrais que je ne prends ici ce nombre que pour un exemple ;... qu'en empruntant un moment des termes de géométrie, je n'ignore pas que la précision géométrique n'a pas lieu dans les quantités morales. » (III, 1.)

chose que dans la phrase précédente et n'ajouter aucune précision de plus. Cette femme que son amant reconduisait tous les soirs en lui faisant faire le tour d'une place et qui, s'apercevant un jour qu'il coupait la place au lieu de la tourner, lui dit : « Je vois bien que votre amour a diminué dans le rapport de la circonférence au diamètre, » exprimait d'une manière très-piquante et très-spirituelle un fait psychologique réel ; mais ce n'était évidemment qu'un symbole qui perdrait précisément tout agrément et toute vérité morale, si on l'entendait d'une manière aussi rigoureuse que les lois de Képler ou les lois de Newton.

Je suis bien loin de vouloir tirer de ces observations aucune conséquence contre les belles études de M. Delbœuf en psycho-physique, et de ceux qui l'ont précédé dans cette voie : j'en renvoie l'appréciation aux mathématiciens. Je me borne à prémunir les esprits contre l'usage indirect du transport de la fausse exactitude dans un domaine où l'esprit de finesse est en général plus nécessaire que l'esprit de géométrie ; et je ne voudrais pas, pour ce qui me concerne, avoir paru donner dans ce travers.

PAUL JANET,

De l'Institut.

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

J. Hüber. — Die Forschung nach der Materie. — *Recherche de la matière.* Munich, Ackermann, 1877.

L'historien bien connu des Jésuites, M. J. Hüber, a donné dans un petit volume (109 pages) un gros livre de métaphysique. C'est le résumé le plus complet et le plus substantiel que nous connaissions des idées philosophiques et scientifiques sur la *question de la matière* depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. La solution, telle qu'elle ressort naturellement de toutes les citations accumulées par l'auteur et de ses propres réflexions, est franchement anti-matérialiste, ou, pour employer l'expression consacrée, idéaliste.

« Le philosophe Jacobi assistait en 1801 à une audience publique du premier Consul. « Qu'est-ce que la matière? » lui demanda celui-ci. Le philosophe resta un moment sans trouver de réponse, et Napoléon lui tourna le dos avec sa brusquerie ordinaire. S'il voulut témoigner ainsi à Jacobi du mépris pour son silence, il ne réussit qu'à prouver sa propre ignorance. Le problème, en effet, n'est pas de ceux qu'on expédie en deux mots d'entretien dans une audience solennelle. Schelling, qui rapporte cette anecdote, remarque avec raison que cette question détermine assez exactement le point que l'on pourrait appeler τὸ σκάνδαλον, ou le piége de la philosophie. En d'autres termes, le problème de la matière, la question de savoir ce qui constitue, *en dehors* de notre conscience sensible, le fond, l'essence des choses objectives, est des plus difficiles à résoudre, et toute la valeur d'une théorie du monde dépend de la solution qu'on adopte. Il ne s'agit pas seulement de savoir ce que c'est que la matière, mais si la matière existe. Pour une conscience naïve, abandonnée à elle-même, cette difficulté ne se présente même pas...; il n'y a rien pour elle de plus palpable, de plus aisé à connaître, de plus certain que la matière; ne la percevons-nous pas par tous nos sens? Ne la touchons-nous pas de nos mains? Le moindre coup d'œil ne suffit-il pas pour nous assurer et de l'existence et de la *nature* de la matière? Il reste quelque chose encore de cette naïveté, là même où l'on ne s'attendrait pas à la rencontrer, par exemple dans les définitions que d'éminents physiciens ont données de la

matière. Eisenlohr, Baumgarten, Ettinghausen, Thompson et d'autres ne la considèrent que comme l'objet du toucher et du sens musculaire. C'est l'expliquer aussi peu cependant que l'on expliquerait l'esprit en disant qu'il est l'objet d'une perception purement intellectuelle. On ne fait que tourner dans un cercle en définissant la matière l'objet des sens, et les sens les organes par lesquels nous connaissons la matière. S'agit-il de dire ce que c'est que la matière, les hommes pour la plupart ne sont pas plus embarrassés que le cartésien du conte de Voltaire : l'habitant de Sirius lui pose la question, et aussitôt notre philosophe de ramasser une pierre et de lui démontrer gravement que l'essence de la matière est d'être étendue, pondérable et divisible. — Ce sont bien là en effet quelques-unes des qualités de la matière, mais il reste à dire ce qu'elle est elle-même, au fond. »

Il y a cependant une infinité d'hommes qui se déclarent pour ce que l'on appelle le *matérialisme.* Ils doutent de la réalité de l'esprit. Ils affirment sans hésiter celle de la matière. Ils ne réfléchissent pas que cette matière existe seulement dans notre connaissance et par elle, et qu'en elle-même elle n'est qu'un grand inconnu. Ils ont adopté une théorie, ils sont prêts à la défendre; ils ne savent seulement pas ce qu'elle signifie.

Si l'on remonte à l'étymologie, le mot *matière* désigne la force productrice générale, la matrice élémentaire, originelle, dont tout est sorti. A l'entendre rigoureusement, le matérialisme consisterait donc à affirmer que tout ce qui est a un fondement commun, une commune origine. Mais que savons-nous de ce principe unique? Est-il aveugle ou conscient, nécessité ou capable de se développer librement? Tant que cette question ne sera pas résolue, il peut indifféremment revêtir les formes diverses d'existence que nous connaissons, et, quel que soit le paradoxe, dans un cadre aussi étendu, le théisme et le panthéisme trouvent à se placer l'un et l'autre. Pour mettre fin à cette incertitude, pour donner un sens précis à la théorie matérialiste, il faut résoudre scientifiquement ce problème : « Qu'est-ce que la matière? »

On peut suivre dans l'histoire le développement de cette conception de la matière. Elle se lie d'abord à l'expression de la conscience sensible; mais on s'éloigne peu à peu de ce point de vue pour idéaliser toujours davantage la matière et en amoindrir la réalité, jusqu'à ce qu'un examen critique de la question remette enfin, non plus à la sensibilité, mais à la pensée seule, le soin de déterminer quelle est la nature de ce principe. Pour les représentants les plus autorisés de la philosophie anté-socratique, il est l'élément originel dont tout est formé, où tout se ramène, et il a les qualités que les sens nous font connaître. Avec Démocrite, se montrent déjà quelques soupçons sur la confiance que méritent les sens. Sans la *forme* qu'ils empruntent à l'intuition sensible, ses atomes ne seraient pas perceptibles. Mais c'est dans l'école des Eléates et dans celle des Sophistes qu'apparaissent une théorie de la pure phénoménalité du monde extérieur, et, dans toute sa franchise, cette

opinion que les données de notre conscience sensible constituent une simple apparence subjective. L'ancienne conception dogmatique de la matière s'évanouit. Platon la considère comme une essence dépouillée de toutes les qualités, de toutes les formes, et dont l'intellect seul peut connaître. Il n'y a plus de mots pour l'exprimer, plus d'images pour la représenter, et c'est par un raisonnement détourné (λογισμῷ τινὶ νόθῳ) qu'il faut chercher à atteindre ce je ne sais quoi invisible et sans forme qui tient le milieu entre l'être et le néant. De son côté, Aristote n'en donne pas une idée moins abstraite : elle est la pure possibilité de toutes les formes, de toutes les déterminations, également propre à devenir ceci ou cela.

Mais quelle est cette chose extérieure, qui, en tant qu'elle reçoit les différentes formes et les différentes qualités, semble être indifférente à tout ce qui s'imprime en elle ? Que nous reste-t-il de cette chose, si nous admettons l'idéalisme platonicien, si toutes les formes et toutes les qualités viennent uniquement de l'esprit? « C'est une pure abstraction de supposer un *simple substratum*, qui n'est pas plutôt ceci que cela, un éternel Protée qui revêt toutes les formes et garde, par dessous, sa propre nature, qui n'est lui-même rien de ce que, par la perception ou la pensée, nous considérons en notre conscience comme des qualités ou des formes, et qui cependant ne peut pas ne pas être quelque chose, puisqu'il sert de fondement à toutes les qualités et à toutes les formes... Un être qui *est* seulement sans être *quelque chose* est absolument inconcevable... Ce serait supprimer la réalité même que de mettre d'un côté les représentations toutes seules, et de l'autre ce vain fantôme d'un être pur. »

Cependant cette théorie d'un principe qui est en réalité inconcevable se transmet à travers le moyen âge jusqu'aux philosophes modernes. Descartes s'efforce de déterminer par la pensée seule l'essence de la matière. Il regarde la forme comme une qualité constitutive de la matière, et il maintient le dualisme antique, en ce sens que la matière est simplement susceptible d'une forme, mais n'est pas formée en elle-même. Dieu lui impose, en lui imprimant le mouvement, la production arbitraire de telle ou telle forme. Leibnitz, dans sa première manière, adopte le même point de vue; mais il s'affranchit du dualisme par sa découverte du principe des monades. La matière telle qu'elle s'offre à notre conscience sensible a pour lui la valeur d'un phénomène, mais d'un phénomène « bene fundatum », car il y a en elle, au fond, quelque chose de réel hors de nous, à savoir les monades, forces individuelles et se déterminant elles-mêmes, semblables aux atomes de Démocrite, en tant qu'elles sont simples comme eux, mais fort différentes, car elles constituent des facteurs spirituels, actifs par eux-mêmes, produisant des idées au dedans et consistant en une tendance permanente au dehors réalisant des formes. Par la conception de ces unités, dans lesquelles la matière s'identifie à la forme, et ce que l'on appelle un élément à l'âme, Démocrite et Platon sont conciliés. « Leibnitz, en

reconnaissant d'un côté le caractère phénoménal de la matière, en fondant d'autre part son apparence sur des conditions objectives, penche à la fois vers l'idéalisme, pour lequel la matière se volatilise en un produit de l'intelligence, et vers le réalisme dogmatique, qui croit déjà tenir dans la perception sensible l'essence de cette matière. »

C'est dans les recherches des philosophes anglais sur l'origine et la valeur de nos perceptions et de nos concepts que commence réellement l'examen critique du problème. Locke le premier reconnaît le caractère *purement subjectif* de tout un ordre de sensations ou d'idées. Il fait très-bien voir, en particulier, que le concept de substance se forme en nous parce que nous associons toujours dans notre pensée à l'idée des qualités perçues l'idée de quelque support objectif. Si nous tirons les conséquences des prémisses posées par ce philosophe, nous sommes amenés à croire que *notre* monde extérieur n'est qu'une *représentation* provoquée par des forces plus ou moins inconnues. Berkeley fait pour les qualités *premières* ce que Locke avait fait pour les qualités *secondes*. Il est impossible, selon lui, de séparer aucune de ces qualités du *fait d'être perçue*. Hume conclut des principes établis par ses devanciers qu'il nous est impossible de concevoir un monde objectif en général et même d'affirmer la liaison régulière des phénomènes qui le composent. Pour lui, la causalité n'est pas une loi de la pensée ou de la nature, mais une simple maxime de l'habitude. Nous n'avons en aucune manière le droit de supposer des causes dans le domaine de nos représentations, et en particulier des causes extérieures, et si l'action, en tant qu'elle est un effet de la cause, suppose la loi de causalité, nous ne pouvons cependant pas, même en regardant nos actes comme réels, en rien conclure quant à la nature de la cause.

Ces réflexions, comme on le sait, ouvrirent à Kant la route qu'il devait suivre. Dans le domaine immédiat de la conscience, nous n'avons pas à faire aux choses en soi, mais seulement à leurs *phénomènes*. La science n'est pas autre chose qu'une mise en œuvre, selon certaines formes propres à notre esprit, valable seulement pour les hommes tels qu'ils sont, de cette apparence d'un monde. Au nombre de ces formes se rencontre l'intuition de l'espace. Nous ne savons rien sur l'essence de la matière et ne pouvons rien en savoir. La construction du monde d'après les lois de l'attraction et de la répulsion vaut comme une explication évidente pour notre faculté de connaître, mais non comme une connaissance objective. Parmi les successeurs de Kant, Herbart est le seul qui ait conservé l'esprit de sa doctrine et fait un examen vraiment critique et analytique du problème, tandis que d'autres ont fait de vrais prodiges d'imagination pour définir la matière.

Au point de vue critique, la question est de savoir comment nous en venons à faire l'hypothèse de l'existence du monde extérieur et de la matière. « Il n'y a pas d'abord d'autre réponse à faire que celle-ci : dans notre conscience est donnée une somme de sensations que nous disposons les unes à côté des autres ou les unes après les autres dans les

formes de l'espace et du temps, que nous formons en intuitions, que nous considérons en vertu de la loi de causalité comme dépendantes d'autre chose, et que nous transportons *au dehors* comme les qualités de ce facteur, par une sorte de projection spontanée et involontaire, et dont nous revêtons en quelque sorte sa nudité. Qu'il y ait donc près de nous, hors de nous, quelque chose d'actif, — un monde extérieur, une matière, — c'est là une conclusion de notre intelligence, nécessitée immédiatement par le caractère des sensations, ou fondée sur certaines réflexions. L'objet, avec toute la variété de ses qualités, est une *position de notre intelligence;* ses qualités sont *nos sensations*; sa réalité extérieure est *notre pensée.* » Nous ne pouvons connaître au monde que nous-mêmes et les changements qui se produisent en nous. La pensée est enfermée dans les limites de sa propre subjectivité, et, si elle veut sortir de ces limites, le chemin ne lui sera ouvert et frayé que par la pensée. Les lois de la pensée sont en même temps celles des phénomènes réputés extérieurs. Il n'y a de science qu'à cette condition.

La nouvelle physiologie a trouvé à la doctrine du caractère subjectif de nos perceptions sensibles un fondement dans les sciences naturelles. Les travaux de Jean de Müller sur l'action spécifique des nerfs sensibles, modifiés par les recherches de Dubois-Reymond, prouvent que ce ne sont pas les objets extérieurs qui sont représentés dans les sensations, mais certaines excitations, certains états de l'organisme lui-même. On a depuis longtemps d'ailleurs remarqué que les excitations qui viennent du dehors sur l'organisme ou en lui sont des mouvements mécaniques et sont par suite très-différentes des sensations considérées en elles-mêmes. La distinction faite par Helmholtz entre les *signes* et les *images* est fameuse. Nos sensations sont des signes à interpréter; elles ne sont à aucun degré des images. Huxley a développé des idées analogues. Pour ce dernier, un morceau de marbre dur, rond et coloré, n'est qu'une somme d'états particuliers de conscience. L'unité même de ce morceau de marbre n'existe que par rapport à notre perception. Fick et Preyer s'expriment à peu près de la même manière; ils déclarent que, si nous pouvons être convaincus de l'existence d'un monde qui s'opposerait à celui de notre conscience, il nous sera à tout jamais impossible de le connaître par expérience. A. Lange se sert des données les plus récentes de la physiologie pour détruire le fondement même du matérialisme et démontrer que nous resterons toujours enfermés dans le monde phénoménal de notre conscience, que nous n'aurons jamais affaire qu'à nos idées. « Toutes nos idées d'une matière et de ses mouvements, dit-il, sont le résultat d'une organisation de sensations purement spirituelles. » L'historien, aujourd'hui bien connu en France, du matérialisme, a exercé déjà une grande influence sur les savants anglais, dont aucun ne veut être matérialiste.

Nous ne connaissons donc en réalité dans la nature qu'un phénomène subjectif et spécifiquement formé par l'organisation de notre sensibilité. C'est comme l'effet d'une ruse de la nature que la croyance en

l'existence objective d'un monde extérieur. « Mais rien ne manifeste plus la grandeur de l'esprit humain, selon les expressions de Lichtenberg, que la puissance qu'il a de dévoiler cette ruse. »

M. Hüber multiplie les citations et les exemples, pour mieux établir cette relativité de toutes nos connaissances sensibles et prouver que, si nous en étions réduits à la seule perception, nous n'arriverions jamais à savoir ce que sont en eux-mêmes le monde extérieur et la matière. La possibilité de la science exige avant tout que l'intelligence s'affranchisse des apparences de la sensibilité. Mais l'intelligence ne pourra pas s'élever au-dessus de ces apparences, si elle n'est elle-même qu'une chose *à côté* des autres choses, si elle subit simplement le mouvement venu du dehors et le produit à son tour comme elle le reçoit. Sa fonction propre doit être *indépendante* des conditions de la perception sensible; elle serait impossible si l'esprit était un pur effet des vibrations du cerveau, et les matérialistes ne peuvent échapper à ce dilemme : ou il y a une connaissance des choses et des faits en soi, et il faut alors poser l'esprit en soi en face des sensations et renoncer à le concevoir comme un produit des vibrations cérébrales, — ou il n'y a pas de connaissance pareille, et alors l'explication de l'origine de l'esprit par un effet de mouvements mécaniques n'a aucune valeur scientifique. Le matérialisme est donc, dans l'une et l'autre alternative, inconciliable avec la science, et il faut s'en tenir au postulat d'une pensée indépendante.

Toutes nos sensations se ramènent à deux formes, celle de l'espace et celle du temps.

L'espace n'est rien en dehors des choses, ou il est quelque chose. Pour les atomistes, philosophes ou savants, il est le vide absolu où les choses sont et peuvent se mouvoir; autant dire qu'il n'est rien. Si au contraire l'espace est quelque chose, en d'autres termes, s'il existe par lui-même objectivement, les autres choses ne sont plus en lui, et il oppose une résistance à leur mouvement. En tant que chose, il se trouve lui-même à côté des choses, et il faut qu'il y ait de nouveau, entre lui et elles, un second, un troisième espace, et ainsi de suite à l'infini. De là les objections célèbres de Zénon. L'espace n'a donc qu'une valeur subjective, n'est qu'un phénomène, une forme de l'intuition.

Comment se forme l'intuition de l'étendue? C'est un problème peut-être aussi insoluble que celui de la transformation d'une excitation nerveuse en une sensation. « Toute perception de la vue est une sensation résultant de l'action sur nous de plusieurs atomes dont chacun, dans son isolement et sa nature, ne saurait être perçu. Nous concevons le contenu de cette sensation comme étendu, parce que nous distinguons d'une part en lui plusieurs moments que nous posons comme des points, *les ordonnant et les localisant les uns à côté des autres*, et que d'autre part ces moments, construits comme des points fixes, parce qu'ils sont donnés simultanément dans notre sensation, nous les lions

en l'unité d'une apparence déterminée et par suite *en une unité d'étendue ou en une grandeur d'unité déterminée.* » C'est le résultat d'une sorte d'addition. L'intuition d'espace peut ainsi consister en une subjectivité qui est donnée dans une *seule et même* perception d'une *multiplicité* simultanée. Il en est de même pour les autres sens, même pour l'ouïe, car nous ordonnons dans l'espace des sons qui résonnent simultanément [1].

Par là se trouverait prouvé en même temps le fait de l'indivisibilité de notre propre existence. L'appréciation d'une grandeur extensive ne nous est pas immédiatement donnée; elle est aussi notre œuvre, comme le démontre l'exemple des aveugles-nés opérés. A cette subjectivité de l'intuition d'espace se rattache celle de toutes les qualités qui sont liées à l'espace. Les trois dimensions mêmes ne sont qu'une qualité spécifique de l'âme humaine. De là les travaux de Sartorius, Gauss, Riemann, Zöllner, Liebmann, etc., et la tentative de faire une géométrie non euclidienne.

Si l'intuition d'espace est simplement une apparence dans notre conscience sensible, dépendant de la coexistence des choses sensibles, l'intuition du temps est celle d'une série de sensations et de perceptions, qui nous apparaît, par suite des changements de ces sensations et de ces perceptions, comme une sorte de mouvement. Le temps est donc purement relatif. Si le mouvement du monde entier était suspendu, il n'y aurait plus de temps par suite de l'immobilité de notre conscience. Ce qu'il y a d'objectif dans cette intuition, c'est la série des changements. Le temps, comme l'espace, est purement subjectif, et avec lui tous les attributs que nous lui rattachons ordinairement. Les questions sur la divisibilité infinie ou non de l'espace et du temps n'ont aucun sens. Ce qui est infini, c'est notre pouvoir de les concevoir l'un et l'autre.

Mais la subjectivité, comme simple et toujours semblable à elle-même, ne peut pas être comme le fondement de la multiplicité et du changement dans les perceptions. Ces perceptions doivent lui être fournies par un autre facteur, et elle n'apporte d'elle-même à la diversité de ces données que l'unité, à leur mobilité que la stabilité, en tant qu'elle forme en elle-même les intuitions d'espace et de temps. Cet autre facteur, ce sont les choses, considérées comme produisant en nous les sensations, et les choses, à ce point de vue, sont posées comme des causes ou des *forces*, car le concept de force est de *pouvoir causer des changements.* Le monde peut donc être considéré comme un ensemble de forces.

Ces forces n'existent qu'autant qu'elles agissent, et, à moins d'admettre la continuité de la matière, il faut reconnaître qu'elles agissent à distance. Il faut aussi supposer qu'elles sont multiples, car toute

1. V. E. Cyon, sur le *sens de l'espace,* Comptes rendus de l'Académie des sciences, 31 déc. 1877.

action de force consiste en une victoire sur une *résistance*. S'il n'y avait qu'une force dans l'univers, elle resterait nécessairement inactive. De plus, cette action des forces se manifeste uniquement par une différence de distance entre deux objets. Le repos est simplement l'effet d'une égale réaction. C'est par la perception du changement dans la distance que se forme en nous l'intuition du mouvement. Tout mouvement consiste dans le rapprochement ou l'éloignement. Tous les phénomènes, dans l'ordre physique, se ramènent à des phénomènes d'attraction ou de répulsion. L'attraction n'est autre chose ellemême qu'une concentration d'atomes, et la répulsion n'est qu'une extension. Les atomes sont indifférents aux modifications de formes dont ils sont les éléments. Toute production, dans le développement du monde, est une combinaison d'atomes, toute destruction une séparation d'atomes. L'atome simple peut être ainsi considéré comme un agent qui produit tous les phénomènes; l'espace et le temps sont des formes de notre conscience, subordonnées elles-mêmes à l'existence et au mouvement des atomes, bien qu'ils ne soient ni étendus ni dans le temps. Ils peuvent en effet précéder le temps ou lui survivre, dans l'hypothèse d'un repos universel, et ils sont trop petits pour avoir des dimensions.

Mais cette science de la nature, dont les seuls concepts sont ceux de l'espace et du temps, des atomes et de leurs combinaisons, des corps et des masses, du mouvement et du repos, des forces et de leurs actions diverses, qui ramène tout phénomène à des rapports d'étendue, à des mouvements dans l'étendue, pour laquelle tout phénomène est une fonction, est hypothétique par cela même qu'elle est obligée de supposer les atomes, et subjective dès que l'espace et le temps n'ont qu'une valeur subjective. Elle ne sait rien du processus intérieur des choses, et il y a tout un domaine de la réalité qu'elle est incapable d'expliquer. C'est celui des mouvements psychiques où se révèle une sorte toute nouvelle de forces, entièrement différentes des forces matérielles. Le mouvement des êtres conscients, qui résulte des idées, est en effet *unilatéral*, l'idée ne se distinguant pas du sujet sur lequel elle agit, n'ayant aucune réalité hors de lui, n'étant pas placé à côté de lui comme un corps à côté d'un autre corps. On ne saurait parler ici de la masse, ni d'aucun des concepts qui sont les composantes de l'idée ordinaire de force. Il serait plus facile de ramener le mouvement mécanique au mouvement psychique que d'expliquer celui-ci par celui-là, et c'est la tendance de la physique moderme. Mais, à moins de se changer en métaphysique, cette science ne peut s'élever jusqu'à la conception d'une cause transcendante de toute réalité, d'un principe unique de l'univers tout entier.

Nous avons été obligés de supposer comme fondement des diverses modifications de notre conscience, de nos sensations et de nos intuitions une *pluralité* de causes objectives agissant à côté et hors de nous. De ces facteurs objectifs, extérieurs, que savons-nous, sinon

qu'ils existent? Que sont-ils en eux-mêmes, une fois dépouillés de leurs apparences sensibles? La physique leur attribue sans doute un grand nombre de qualités; mais, en passant en revue ces qualités, on s'aperçoit qu'elles n'ont aucune valeur objective. « Ces caractères, par lesquels la matière se révèle à nous, ne sont que nos sensations, que nous projetons hors de nous ou que nous objectivons, et dont nous revêtons l'*x* tout nu d'une chose en soi qui agit sur nous et produit en nous ces sensations elles-mêmes. La couleur et le son, l'odeur et la saveur, le chaud et le froid, le plaisir et la douleur ne sont que des états *en* nous; l'espace même et le temps, bien que fondés objectivement, ont un caractère purement subjectif. En un mot, la chose en soi, conçue comme existant hors de nous, n'est qu'une position de notre pensée, nécessitée par la loi de la causalité. Les qualités mêmes, dont la science affirme l'objectivité, comme l'étendue, la forme, la porosité, l'élasticité, etc., etc., ne peuvent appartenir sans contradiction aux éléments des corps, aux facteurs essentiels de la matière, aux atomes en un mot, car elles sont la négation de l'atome... » L'atome considéré en lui-même apparaît enfin comme *immatériel* en quelque sorte, puisque les qualités de la matière ne lui conviennent pas. « L'étendue, l'impénétrabilité, les caractères manifestes de la matière, dit Lotze, ne sont que des réactions de forces répulsives, dont tout être qui peut occuper un point de l'espace est le sujet, sans qu'il soit nécessaire qu'il possède déjà en soi de l'étendue dans l'espace. Enfin les propriétés qualitatives des choses sensibles, la science elle-même les a reconnues pour des phénomènes subjectifs de notre esprit. Ainsi, il ne reste rien des caractères essentiels de la matière qui ne puisse apparaître comme une conséquence nécessaire de rapports donnés entre des substances immatérielles [1]. » Le concept lui-même de la masse se résout en celui de pures relations géométriques. Il n'y a pas à considérer autre chose au monde que des forces et leurs directions. Ce que l'on appelle la matière n'est qu'un phénomène de notre conscience sensible.

L'apparence de la nature se ramène donc à une somme de *sensations*. Ampère, Cauchy, Boscowich, Weber, Fechner, Wundt, etc., sont arrivés à ce résultat en analysant l'idée de matière. Bien loin de prétendre que l'esprit est produit par la matière, conçue comme un élément aveugle, il faut dire que c'est l'esprit, la faculté de penser, quicrée ce que nous appelons la matière.

Mais elle n'est pour nous que le côté extérieur d'un idéal; elle enveloppe en elle un processus spirituel. Ces deux aspects d'une seule et même réalité ne doivent pas être séparés. Ce qui apparaît du dehors comme un changement de lieu est, au dedans, une tendance. Un choc correspond à une sensation. L'esprit et la matière sont les deux manières d'être d'un seul et même monde. Les atomes ou les monades

1. Lotze, *Principes généraux de physiologie psychologique.* G. Baillière, 1876, p. 57.

sont les supports et aussi les auteurs de tous les changements intérieurs et extérieurs. Le mouvement ne vient donc pas aux atomes du dehors, comme le veut Descartes; il est immanent, en tant qu'il résulte des relations déterminées de ces atomes, et il est par suite aussi ancien que ces monades elles-mêmes. Ces forces déterminées dès l'origine ont produit aussi un monde déterminé. Il n'y a pas, pour le penseur, de chaos, dans le sens d'indétermination absolue; tout aurait été impossible à tout jamais, si le nombre des conditions à remplir pour qu'un phénomène se produisît avait été illimité. Le monde doit être regardé comme la totalité d'un nombre fini de forces s'exerçant dans des conditions finies elles-mêmes et déterminées.

Ce monde de monades, de forces spirituelles, ne peut être à lui-même sa raison d'être, et la pensée se pose un nouveau problème : Quel est le principe d'un tel monde? Cette multitude de monades, qui sont les parties du tout, comme la pluralité des moments dans le développement de ce tout, pourraient s'expliquer par la différenciation d'une unité primitive, et la pensée exige le postulat d'une semblable unité. Mais il ne suffit pas de poser cette unité; il faut savoir comment elle agit et comment de son sein peut sortir la pluralité.

Cette unité n'est pas une masse continue, homogène en elle-même, car nous ne comprendrions pas comment elle se résoudrait en atomes. Tous les phénomènes ne sont que des fonctions d'éléments multiples et déjà distincts dans l'étendue et au point de vue de la qualité. L'unité ne peut donc être une force naturelle, quelle qu'elle soit. Toute théorie mécanique ou chimique suppose un principe qui ne sera en lui-même ni chimique ni mécanique, et n'atteint pas elle-même le fond de la nature.

Adopter l'idéalisme subjectif, considérer la nature entière comme un phénomène purement subjectif, ne pas admettre qu'à ce dehors correspond un dedans distinct de nous-mêmes, c'est expliquer toute action par la passivité même, faire sortir le mouvement du repos, la vie de la mort; c'est ne saisir que l'écorce de la réalité, prendre l'ombre pour l'être lui-même. Les changements qui se produisent en nous indépendamment de nous supposent nécessairement au dehors des facteurs réels.

Supposerons-nous comme principe du monde, comme unité dernière, une âme semblable à la nôtre? Mais comment cette âme se serait-elle divisée en une infinité d'âmes particulières? De plus, la vie de l'âme sensible et active ne se comprend qu'autant qu'il existe déjà d'autres êtres; elle n'est donc pas elle-même, du moins en tant qu'elle est capable de sensations et de tendances, le principe de cette diversité.

Mais, en ce sens qu'elle est *pensante*, qu'elle est le νοῦς, l'âme est réellement la cause suprême. L'acte propre de la pensée en effet est de diviser et de réunir, de mettre dans le concept l'unité de la diversité. Dans toutes ses opérations, la pensée ramène à l'un le multiple, et de l'un fait sortir de nouveau la pluralité sans cesser d'être une. « La

pensée, tout en agissant, reste elle-même; elle distingue en elle l'objet et le sujet, mais c'est une distinction idéale et toute formelle, qui ne sépare pas l'être pensant en deux parties; il reste un, il réalise l'unité dans sa conscience. Ainsi, de toutes les forces et de toutes les activités que nous connaissons, c'est à la pensée qu'il faut rapporter, comme à leur fondement, toutes les relations innombrables du monde, depuis l'harmonie des mouvements célestes jusqu'aux réactions des atomes. Notre pensée, à laquelle, dans la suite de ses recherches, l'univers avait d'abord apparu comme un monstrueux mécanisme d'atomes morts, plus tard comme la réaction d'éléments homogènes, plus tard encore comme un organisme formé de membres animés ou de monades, trouve enfin le véritable principe du mécanisme, des relations chimiques, de l'organisme spirituel, dans une pensée, mais dans une pensée originale, qui n'est pas conditionnée, comme celle de l'homme, et réduite à concevoir après coup un monde déjà donné et ordonné, mais bien créatrice, absolument déterminante et antérieure à tout ce qui est. La matière s'évanouit ainsi par degrés, et elle n'apparaît plus que comme le voile d'Isis derrière lequel se montre, condition de toutes choses et présent partout, l'Esprit absolu. »

A. PENJON.

E. Zeller. — LA PHILOSOPHIE DES GRECS, *considérée dans son développement historique,* traduite de l'allemand par E. BOUTROUX. Paris, Hachette, 1877.

M. E. Boutroux vient de publier le premier volume de sa traduction de la *Philosophie des Grecs* par M. E. Zeller. On sait de quelle célébrité ce livre jouit en Allemagne surtout depuis que l'auteur l'a entièrement refondu et que, dans les dernières éditions, il lui a donné des proportions beaucoup plus considérables. L'ouvrage n'a pas moins de cinq forts volumes en allemand; il y en aura dix dans la traduction française. Le premier que donne aujourd'hui M. Boutroux contient seulement l'histoire des deux grandes écoles qui ont occupé les premières la scène philosophique en Grèce : l'*Ecole ionienne* et l'*École pythagoricienne.*

Elle est précédée d'une *Introduction du traducteur*, qui a déjà été publiée dans cette *Revue* (V. n°s 7 et 8, 1877), d'une *Introduction de l'auteur*, de *Préliminaires* sur les *antécédents* et les *origines* de la philosophie grecque, sur la *division* et l'*enchaînement des systèmes.*

Nous avons d'abord à louer le traducteur pour les mérites de son travail. Sa traduction, claire, précise, élégante, est d'une parfaite exactitude, fidèle sans assujettissement servile au texte. On y reconnaît un esprit à la fois versé dans la connaissance de la langue allemande et des systèmes dont il est l'interprète, soucieux néanmoins de conserver à notre idiome tous ses droits et de satisfaire à ses exigences. Cette

traduction, revue par l'auteur lui-même, offre donc toutes les garanties qu'on pourrait désirer. On ne peut que féliciter M. Boutroux et l'engager à persévérer dans son entreprise. S'il parvient à la conduire à bonne fin, il aura rendu un très-grand service, dont lui sauront gré, chez nous, tous les amis de la philosophie et de son histoire.

Sans entrer dans un examen détaillé ni approfondi de cette partie de l'ouvrage de M. Zeller qui est mise aujourd'hui sous nos yeux, nous voudrions cependant la faire connaître au lecteur dans ses points principaux, en nous attachant particulièrement à ce qui doit être regardé comme le côté philosophique de cette histoire.

Le livre de M. Zeller débute par une *Introduction générale*, où sont exposées ses vues sur l'histoire de la philosophie, et où il fait connaître le *but*, la *matière* et la *méthode* de son ouvrage.

L'auteur s'attache d'abord à définir le *concept de la philosophie*, afin de pouvoir distinguer nettement les œuvres qui doivent former le domaine de son histoire, délimiter et mesurer la carrière que lui-même doit parcourir en nous retraçant, dans son développement, l'histoire de la philosophie grecque.

Nous n'avons aucune objection à faire sur ce premier point, qui nous paraît traité avec une clarté et une précision suffisantes. La définition de la philosophie comme « mode d'activité purement spéculatif ne se « rapportant qu'à la connaissance de la réalité » peut paraître un peu vague. « La philosophie est une véritable *science*, distincte des autres « sciences seulement parce que celles-ci s'attachent à un objet particu- « lier, tandis que la philosophie se propose d'étudier l'ensemble des « choses, de connaître l'individuel dans son rapport avec l'universel, « de trouver dans les lois de celui-ci l'explication de celui-là? » — Quoique cette manière d'envisager de la philosophie n'ait rien de neuf, elle nous paraît suffire à l'historien pour tracer le domaine de son histoire, pour exclure les œuvres de l'esprit humain qui sont en dehors et appartiennent à d'autres histoires. Ce n'est pas, ajoute l'auteur, qu'il faille détacher cette histoire et ce qui en est l'objet particulier de l'ensemble de la culture générale; mais on doit se renfermer dans ces justes limites.

Le cadre ainsi tracé, vient la question de la *méthode*. L'auteur n'hésite pas à condamner la méthode spéculative d'une *construction à priori* de l'histoire. Lui-même, autrefois hégélien, en fait très-bien ressortir les dangers et les vices. Cette partie de la théorie et de la critique de M. Zeller a été trop bien exposée par son traducteur pour que nous devions insister. Mais nous ne pouvons nous défendre ici de quelques remarques. Puisqu'il s'agit de la partie philosophique du livre de M. Zeller, il nous semble qu'il s'est écarté beaucoup moins qu'il ne croit, sinon de la méthode de Hegel, au moins de ses résultats. M. Zeller nous dit (p. 13) : « Ainsi la tentative de Hegel est vaine en fait et en « droit. Et la seule chose qu'on en puisse retenir est, d'une manière « générale, la conviction que le développement historique est au fond

« soumis à des lois. » Ce jugement est-il parfaitement équitable et de Hegel M. Zeller n'a-t-il retenu que cela? En dépouillant le vieil homme, c'est-à-dire en se dégageant du système hégélien, il nous semble qu'il en a conservé beaucoup plus qu'il ne dit. S'il nous était permis ici de parcourir l'ensemble de son vaste et savant travail, il nous serait très-facile de le démontrer; de relever en une foule d'endroits les emprunts qu'il a faits à Hegel et que lui-même n'a ni pu ni cru devoir toujours déguiser.

Nous lui rendons volontiers cette justice qu'il a le plus souvent su éviter les écueils de la méthode de construction employée par Hegel. Sa méthode d'exposition et d'appréciation des systèmes fait beaucoup moins violence aux faits; il s'attache à s'y conformer scrupuleusement. Il est loin de sacrifier, comme le fait souvent Hegel, avec sa dialectique, le libre mouvement de l'histoire à un formalisme abstrait. Mais cela n'empêche pas que, dans sa manière de comprendre la suite et l'enchaînement des systèmes, de caractériser les époques et les écoles, d'apprécier la doctrine des grands philosophes, il n'ait beaucoup profité des résultats et souvent même ne se serve des formules de la philosophie hégélienne. Nous n'entreprendrons pas de le lui prouver, ce qui nous entraînerait trop loin. Malgré de très-notables différences, cette histoire est, au fond, d'un hégélien indépendant, mais d'un hégélien qui se souvient beaucoup de son passé. L'école hégélienne a droit de la revendiquer comme pénétrée de son esprit, inspirée par ses doctrines, sinon construite avec sa méthode.

Un problème difficile à résoudre pour l'historien de la philosophie est le *rapport de la philosophie avec son histoire*. Comment M. Zeller le résout-il? 1° Il rejette avec raison l'*identité* admise par Hegel de la *science* et de son *histoire*. En cela, et nous l'en louons, il est tout à fait dissident. Mais il ne va pas jusqu'à prétendre que l'historien ne doit avoir aucune conviction, pas de système à lui ni d'opinion sur les grands problèmes dont cette histoire nous offre les solutions diverses. Comment en effet comprendre les doctrines des philosophes, mesurer la valeur et l'importance de ces doctrines, saisir leur rapports, etc., sans être guidé par des principes philosophiques? L'historien doit donc apporter dans son œuvre un système personnel. Mais alors comment échapper à cette objection? Ce système trop étroit, appliqué à l'histoire de la philosophie, doit la fausser.

La réponse de M. Zeller est loin d'être péremptoire : il reconnaît franchement d'abord que « l'écueil est inévitable ». La maxime toutefois, dit-il, n'est pas moins vraie. Elle ne peut être responsable des erreurs de l'historien. Soit; mais alors quelle est cette maxime qui plane au dessus de l'histoire, si ce n'est qu'une maxime? On aurait voulu quelque chose de plus net sur ce point capital. La vraie réponse, sans doute, est dans le progrès de la science et de la philosophie, qui permet à l'historien, s'il a su se placer au niveau de la science, de juger le passé sans se croire infaillible. De plus, la difficulté reste la même. Nous

l'indiquons, sans vouloir insister. Mais le savant historien ne se contredit-il pas quand il rejette toute conception *à priori* et qu'il émet ensuite des propositions comme celles-ci : « L'esprit humain n'est pas une table rase, un miroir qui réfléchit les faits. On ne peut aborder l'étude des faits qu'avec les idées préconçues. Aborder l'histoire de la philosophie sans avoir soi-même une philosophie est impossible. Il y a là sans doute un cercle dont on ne peut sortir. » — Ce cercle, on en sort, on l'a dit, par l'idée de progrès. L'auteur le reconnaît lui-même, tout progrès dans la théorie éclaire l'histoire, et réciproquement chaque connaissance nouvelle des systèmes jette un jour nouveau sur ces systèmes.

Nous admettons volontiers cette solution, tout imparfaite qu'elle est, de la réciprocité de la science et de son histoire ; seulement c'est à la condition de maintenir la priorité et la supériorité à la science elle-même. Mais alors on se demandera : Quel est donc ce système que l'auteur apporte lui-même dans cette histoire? Il ne le dit pas ; pour nous, c'est un hégélianisme corrigé et tempéré.

Ces difficultés franchies, sinon tout à fait résolues, l'historien doit entrer dans son sujet. Mais, avant de nous retracer l'histoire des systèmes de la philosophie grecque, il est tenu de s'arrêter sur ses *antécédents* et ses *origines*. Ce travail se retrouve chez tous ses prédécesseurs ; lui-même le reprend. S'il n'est pas en tout original, on doit reconnaître que, tout en profitant des travaux de ses devanciers, il leur est supérieur. Du moins est-il plus net et plus précis. Cette partie du volume de M. Zeller nous a paru fort bien traitée. Nous en dégageons les idées principales :

1° Nous croyons qu'il est difficile de contredire les raisons par lesquelles il démontre que la philosophie grecque ne dérive pas de la *philosophie orientale*.

2° Il en est de même de la manière dont il établit les rapports de cette philosophie avec les autres éléments de la civilisation grecque, avec la *religion publique*, les *mystères*, la *situation civile* et *politique*, la *cosmogonie des poëtes* (Hésiode) et des *orphiques*, les *réflexions morales*, les *gnomiques*, les *Sages de la Grèce*. Ce chapitre, où brillent les qualités du critique, la netteté, la mesure, la précision, est un des endroits les plus intéressants de ce volume.

Quels sont les *caractères généraux de la philosophie grecque ?* Le chapitre que M. Zeller consacre à ce sujet et qui rentre dans la philosophie de l'histoire, est aussi d'un haut intérêt. Là encore (il ne nous contredira pas), il est tout à fait hégélien. Selon lui, les caractères distinctifs ne doivent être cherchés ni dans la méthode ni dans les résultats, comme l'ont voulu des historiens antérieurs (Fries, Schleiermacher, etc.), mais dans l'essence même de la pensée grecque, dans la conception du monde telle qu'elle s'est produite dans l'esprit des Grecs. Or, en quoi cette conception de l'univers diffère-t-elle de celle de l'Orient et du moyen âge? 1° par sa parfaite indépendance ; 2° en ce que la Grèce poursuit dans la vie humaine cette belle harmonie de l'esprit

et de la nature qui rayonne dans toutes les œuvres de l'esprit grec.

La différence est plus difficile à saisir, si l'on vient à la comparer avec la philosophie moderne. La distinction encore doit être cherchée dans le contraste de l'esprit ancien et de l'esprit moderne. La culture grecque réside dans l'unité indissoluble du spirituel et du naturel. M. Zeller applique cette formule à toutes les formes de la civilisation grecque, à la religion, à la politique, à l'art, surtout à l'art, et il renvoie à Hegel et à Vischer, qui ont admis cette formule. Il s'en sert aussi pour la philosophie. L'art grec se distingue de l'art moderne par son *objectivité*. La forme ici encore est exactement remplie par le fond; le fond est réalisé par la forme. L'esprit ne fait qu'un avec la nature. L'*idée* ne s'affranchit pas encore du phénomène (p. 132). Que l'on compare avec le chapitre Ier de l'*Esthétique* de Hégel [1], où sont décrites les formes de l'art, on verra si M. Zeller est resté ici ou non fidèle hégélien.

La *division* de la philosophie grecque dans les principales *époques*, et la caractéristique de ces époques, ainsi que l'enchaînement des divers systèmes qui les remplissent est un point également de la plus haute importance. M. Zeller a raison de combattre les historiens, peu philosophes en cela, qui regardent cette question comme accessoire, sinon indifférente. C'est bien, comme il le dit, une œuvre objective, non purement subjective. Quelle est sa division? Il reconnaît trois époques principales dans le développement de la philosophie grecque. Une première période est celle qui commence à Thalès et finit à Socrate. La seconde comprend seulement Platon et Aristote. Elle marque le plus haut degré de la spéculation grecque. La troisième, partant du stoïcisme et de l'épicuréisme, se prolonge jusqu'à la fin de la philosophie grecque. La tendance exclusivement pratique y domine et en marque le caractère.

Nous croyons cette division fort contestable, non pour la première période qui est très-bien établie par des raisons convaincantes, mais pour la seconde et la troisième. Est-il vrai qu'il faille rompre la chaîne des écoles socratiques après Platon et Aristote? qu'alors commence réellement une ère nouvelle? La thèse nous paraît difficile à soutenir. Qu'il faille introduire une division secondaire, cela est certain, mais le mouvement de la pensée est-il achevé? Un autre a-t-il succédé? C'est ce qu'il est difficile d'accorder pour toutes les écoles suivantes, stoïcienne, épicurienne, pour la nouvelle Académie, les sceptiques, etc. Et que dire du néoplatonisme alexandrin mis à côté de ces écoles et rangé à son tour dans cette époque? Ici, les raisons de M. Zeller nous paraissent très-faibles. Pour soutenir son opinion, il est obligé d'attribuer au néoplatonisme une tendance et un caractère essentiellement pratiques, de lui refuser un grand essor spéculatif dans Plotin et Proclus. D'autre part, le mysticisme alexandrin ne contraste-t-il pas avec tout le déve-

1. V. en allemand : *Æsth. Vorles. Zweiter Theil. Einleitung*, et dans notre traduction, 2e partie, introd.

loppement antérieur de la philosophie grecque et même en partie avec l'esprit grec? Ne faut-il pas reconnaître ici l'esprit oriental et le contact d'une religion nouvelle? Il y a là des caractères autrement tranchés et importants que la tendance pratique commune avec le stoïcisme et l'épicuréisme.

Nous ne discuterons pas les formules dont il se sert pour caractériser les trois époques : 1° *dogmatisme physique*, 2° *philosophie du concept*, 3° *subjectivité abstraite*. On trouverait peut-être qu'elles rappellent un peu le formalisme hégélien, dont le savant historien se croyait avoir secoué le joug et s'être tout à fait débarrassé. Mais ce que nous ne pouvons lui accorder, c'est que les néoplatoniciens aient eu, comme il le dit (p. 166), la même attitude à l'égard de la science que les autres écoles postérieures à Aristote, que le stoïcisme, l'épicuréisme, les sceptiques, etc. Est-il vrai aussi que la « métaphysique néoplatonicienne elle aussi soit plus voisine de ces systèmes qu'on ne le croit d'abord? » La transcendance, l'intuition, la contemplation, sont-ce là des procédés communs avec ces écoles? Que le scepticisme ait provoqué cette direction, cela n'est vrai qu'en partie; mais n'est-ce pas plutôt le génie grec en contact avec l'Orient et avec les religions?

La première partie, dont cette traduction ne nous donne que la moitié, comprend la *philosophie antésocratique*. Ici encore se présente une question très-difficile et très-délicate à résoudre, celle de la *marche* et de la *succession des systèmes* de cette première période. Chaque historien a ici sa division; la divergence éclate quand il s'agit de classer ces écoles et ces systèmes, d'établir leurs rapports et leurs affinités. M. Zeller n'admet aucune des divisions de ses devanciers en *mécanistes* et *dynamistes*, *réalistes* et *idéalistes*, etc. Il adopte une division particulière, qui est celle-ci. Il range dans une première période les *anciens Ioniens*, les *Pythagoriciens* et les *Éléates*, dans une seconde période les *Physiciens du* v^e^ *siècle* et la *Sophistique*. Cette division est-elle à l'abri des objections? Les ioniens doivent-ils être dans la même catégorie que les pythagoriciens et les éléates? Nous craignons que les raisons que donne M. Zeller ne satisfassent pas tout le monde. Nous ne pouvons ici les examiner. En tout cas, nous croyons que, pour cette première époque, le classement des systèmes laissera toujours beaucoup à désirer. La confusion est inévitable dans tout ce qui commence. Les éléments de la pensée y sont encore indistincts; il est difficile de les définir nettement et de les démêler. Ce point d'histoire de la philosophie, où les sources elles-mêmes sont si rares et souvent si peu certaines, laissera toujours beaucoup le champ libre à la conjecture.

Nous n'avons fait connaître, dans ce qui précède, que la charpente de ce livre. Nous devions nous y attacher, à cause de son caractère même et de son but que le titre indique : le développement (*Entwickelung*) de la philosophie des Grecs. C'est l'œuvre d'un philosophe, non simplement d'un historien. La partie systématique y a donc une grande importance. Mais, on la jugerait mal et l'on s'en ferait une très-fausse

idée si l'on n'envisageait que ce côté, si même on donnait trop d'attention à nos réflexions. La partie historique et positive, ne l'oublions pas, est l'objet principal, et elle mérite tous les éloges que les juges les plus compétents lui ont décernés. Nous n'aurions à notre tour qu'à les répéter et à nous associer, à louer la fidélité et la clarté lumineuse de l'exposition, la sagesse, la justesse et la profondeur de la critique, l'étendue et l'abondance d'une érudition exacte et sûre d'elle-même, sans cesse en commerce direct avec les véritables sources. Il faut ajouter la richesse des aperçus de détail répandus dans les notes. Le livre offre, aussi, un trésor inappréciable de textes les mieux choisis des auteurs. Réunies au bas des pages, elles dispensent le lecteur d'une multitude de recherches difficiles et qui souvent ne sont pas à sa portée. Sous ce rapport, également, cette publication sera hautement appréciée de quiconque s'intéresse à la philosophie ancienne.

CH. BÉNARD.

S. A. Byk. — DIE VORSOKRATISCHE PHILOSOPHIE IN IHRER ORGANISCHEN GLIEDERUNG *(la Philosophie antésocratique dans son enchaînement organique).* Leipzig, Moritz Schäfer, deux parties. 1876-1877.

On sait combien il est difficile de marquer la suite et l'enchaînement des systèmes de la philosophie grecque avant Socrate, et combien aussi est délicate la tâche de les reconstruire. On n'a qu'à comparer les historiens de la philosophie ancienne pour voir quel est, à ce sujet, leur embarras, quel désaccord existe entre eux quand il s'agit de classer les écoles et d'établir les rapports véritables de ces systèmes, dont nous n'avons que des fragments. Les sources ou les documents dont l'historien dispose, de plus, sont insuffisants; mais la raison principale est la nature même de ces premiers essais de la spéculation philosophique. La confusion est inévitable dans ces débuts de la pensée humaine. Les lignes qui séparent ces doctrines sont indécises. Il n'en est pas comme des œuvres d'une réflexion plus tardive et plus mûre, d'une raison plus sûre d'elle-même dont les pas se sont affermis, qui a une conscience claire de sa méthode et de ses résultats. Le lien logique qui unit les parties au tout, dans ces systèmes, n'est pas aussi facile à reconnaître. Il n'est pas néanmoins défendu de le chercher, de s'attacher à suivre ce fil caché qui relie entre elles ces doctrines, à marquer leur suite et leur développement.

C'est ce qu'a entrepris, dans son livre, M. Byk. « Le but qu'il se propose, comme il le dit dans sa préface, n'est pas de refaire ce que « d'excellents travaux ont exécuté, quant à la partie positive ou maté- « rielle. Mais la science a le droit de rétablir le rapport logique de ces « doctrines. Si elle est parvenue à retrouver la logique des faits dans « l'histoire, pourquoi ne pourrait-elle pas reconnaître aussi la succes-

« sion logique des idées dans une tête pensante ? C'est à remplir cette « lacune que cet ouvrage est consacré. » — L'auteur essaie donc d'esquisser une image claire des écoles de la philosophie grecque avant Socrate, de les reconstruire d'après l'idée qui en est comme le germe, de former un tout coordonné de ces opinions. Son critérium est la pensée *métaphysique* qui en est la base ; il la suit dans son évolution, telle qu'elle a dû se produire et se développer. Par là, il espère communiquer une vie nouvelle aux parties détachées des anciennes écoles : c'est un essai de résurrection. Si l'entreprise est louable, on ne peut se dissimuler ce qu'elle a d'aventureux. Il est à craindre qu'il n'en sorte une œuvre ingénieuse et savante, mais subtile et beaucoup trop systématique. C'est ce qui vient à l'esprit dès qu'on a lu quelques pages de ce livre d'ailleurs plein de vues profondes, d'aperçus élevés, de conceptions originales, mais où se révèlent plutôt les qualités du penseur et du métaphysicien que celles du véritable historien. L'auteur ne s'aperçoit pas combien il s'expose à mêler ou à substituer sa pensée propre à celle de ces philosophes qu'il prétend ressusciter et faire revivre sous nos yeux. Il ne voit pas l'inconvénient si grave qu'il y a à les revêtir d'un costume moderne, à leur faire parler un langage qui n'est pas le leur, à leur prêter les formules de la philosophie contemporaine. N'y a-t-il pas aussi une idée fausse à partir de ce principe que tout est conséquent dans ces systèmes et que jamais les contradictions ne doivent s'y introduire ? Si la contradiction n'est pas rare chez les philosophes postérieurs les plus éminents, tels que Platon, Aristote, chez Leibnitz, Kant même, etc., à plus forte raison ne doit-on pas s'y attendre d'esprits encore inexpérimentés, non habitués aux règles et aux procédés d'une logique rigoureuse et régulière.

Nous n'essayerons pas de faire l'analyse de ce livre ; nous nous bornons à en indiquer la division.

Toutes les écoles de la philosophie grecque avant Socrate y sont rangées en deux catégories, les *dualistes* et les *monistes*. La première, consacrée aux dualistes, comprend, outre l'hellénisme et les orphiques, Thalès, Hippon, Anaximandre, Anaximène, Pythagore et les pythagoriciens, Empédocle, Anaxagore. Dans la deuxième (les monistes) figurent les Eléates, Héraclite, les atomistes et les Sophistes.

Malgré les défauts qu'on peut y relever, ce travail n'en a pas moins des mérites réels et atteste un esprit distingué. Ce qui le rendra fort utile à ceux-là même qui se montreraient sévères à son égard et n'en admettraient pas la méthode, c'est le grand nombre de textes bien choisis qui remplissent le bas des pages. Ces textes, qui attestent chez l'auteur une érudition peu commune, prouvent qu'il a eu à cœur de ne rien avancer qu'il ne se soit cru à même de justifier. Il faut lui en savoir gré et reconnaître l'importance de sa publication.

Ch. B.

Acollas (Émile). — Philosophie de la science politique et Commentaire de la Déclaration des droits de l'homme de 1793. (Paris, A. Marescq aîné. 1 vol. in-8, vii-524 p.).

Pour bien des raisons, la science politique est d'une difficulté particulière. La complexité infinie des phénomènes qu'elle étudie, la passion qu'il est presque impossible de n'y pas apporter, font qu'aujourd'hui encore, un siècle après Montesquieu et vingt-deux siècles après Aristote, elle est plutôt en voie de formation que vraiment constituée. Plus il importerait qu'elle passât enfin à l'état de science positive, plus elle est lente à trouver définitivement son assiette. On dirait qu'elle est retardée par l'intérêt même qu'elle excite.

Dans cet état de choses, écrire une philosophie de la science politique pourra sembler une entreprise prématurée, à ceux du moins qui regardent la politique comme une science naturelle. Car la philosophie des sciences d'observation, n'étant que l'ensemble des généralisations les plus hautes qui se dégagent des faits observés, n'est possible que dans un état avancé de ces sciences, quand elles peuvent se dire en possession de quelques lois dominantes, très-vastes, très-simples et incontestées. — On ne peut donc s'empêcher de mêler un peu de défiance à la curiosité avec laquelle on ouvre le livre de M. Acollas, après avoir lu sur la couverture cette épigraphe : *La politique n'est qu'un chapitre de l'histoire naturelle.* Si c'est là, se dit-on, la formule qui résume la philosophie politique de l'auteur, cette philosophie court grand risque de n'être ni originale ni précise. Et l'on craint de ne trouver que des développements plus ou moins heureux sur ce thème aujourd'hui banal : « une société est un organisme; » conception ingénieuse, mais sans rigueur, non inutile peut-être, mais fausse dès qu'on la presse trop, en tout cas d'une évidente insuffisance.

Fort heureusement, cette épigraphe est trompeuse : la crainte qu'elle fait naître n'est nullement justifiée et se dissipe vite à la lecture du livre. Il est regrettable que M. Acollas paraisse ainsi au premier abord se mettre sous le patronage d'Aug. Comte et d'Herbert Spencer, quand il se propose tout au contraire de les combattre. Il le fait même avec tant de vigueur et à tant de reprises, que c'est presque l'intérêt principal de son ouvrage. Au fond, l'ouvrage entier est une protestation contre l'esprit des fondateurs français et anglais de la *Sociologie*. L'auteur est sans pitié non-seulement pour ce mot barbare, mais pour toute l'école positiviste, qui l'a inventé et propagé, pour « l'impuissant Aug. Comte et son disciple plus impuissant encore, le vieil érudit Em. Littré. » Il ne voit en Spencer qu'un disciple de Comte, « disciple hérétique, qui n'a pas de peine à valoir beaucoup mieux que le maître, mais qui n'en est pas moins considérablement surfait. » Ce qui le choque par-dessus tout, c'est « ce fantastique organisme social », dans lequel Spencer veut trouver à tout prix un système alimentaire, un système circulatoire, un système régulateur. « O folie! s'écrie-t-il. Ce philosophe ne s'aperçoit pas que sa base n'est qu'une métaphore et

que, tandis que les différentes parties de l'organisme animal ne sont pas des volontés et n'ont pas de personnalité, le prétendu organisme social, au contraire, n'existe que par le consentement des unités, c'est-à-dire des personnalités qui le composent. »

Je cite textuellement ces passages, parce que l'extrême vivacité de la critique montre d'autant mieux à quel point l'auteur se sépare des écoles dont une étiquette malencontreuse eût pu le faire prendre pour un disciple. On a là en même temps un bon échantillon de sa manière. Il écrit de verve, on pourrait même dire parfois *ab irato*, d'une plume acérée, sans ménagement pour les personnes. Il ne craint pas de frapper fort ni de blesser les susceptibilités. La plupart des écrivains qu'il rencontre sur son passage sont fort maltraités, quelques-uns beaucoup plus mal que de raison, et d'une main singulièrement rude. Peu de souci des nuances; l'auteur dédaigne les précautions et s'embarrasse peu des formes ordinaires d'une polémique courtoise. — Mais avec cela ses critiques sont la plupart du temps solides; ses traits portent juste; il n'est pas rare qu'il ait raison au fond, tout en se donnant des torts dans la forme. Toujours est-il que, moitié par le bien fondé de ses griefs, moitié par la verdeur du langage, il se fait lire. Son livre est entraînant et instructif.

La composition en est pourtant assez défectueuse, il faut bien le dire, puisque nous parlons de la forme. Ce gros volume manque d'unité. S'il es très-commode à consulter, grâce à d'excellentes tables; si, d'autre part, l'unité d'inspiration y est évidente, il n'est pas moins vrai qu'il semble un peu fait de pièces et de morceaux. La partie dogmatique, c'est-à-dire la « philosophie de la science politique », véritable objet de l'ouvrage, n'y occupe pas plus de 100 pages; tandis que plus de 220 sont consacrées à un « Commentaire de la Déclaration des droits de l'homme de 1793 », c'est-à-dire à l'examen critique d'un document historique, capital il est vrai. Quant aux « éclaircissements et notes », dont l'auteur a bien fait de ne pas encombrer son texte, ils remplissent 120 pages et non des moins intéressantes, car elles sont pleines de citations curieuses et surtout de vive polémique contre nombre de contemporains célèbres. Ce n'est pas tout encore : un *Appendice* nous offre le texte de la Constitution élaborée par la Convention (juin 1793) et d'autres pièces historiques se rattachant à la même époque. Tout cela ensemble, sans parler d'un « Discours préliminaire » que j'omettais, fait assurément un livre plein, abondant en détails piquants et en matériaux utiles; mais cela ne forme pas cependant, on en conviendra, un vrai tout organique.

L'*Avant-propos* et l'*Épilogue* nous font saisir au vif l'esprit général, l'idée maîtresse de l'ouvrage. Au fond, malgré la hardiesse du ton, malgré l'allure militante de certaines professions de foi imprévues ici, peu nécessaires peut-être, la pensée de notre auteur est fort sage, je dirais presque très-orthodoxe. Rien de plus conforme en effet aux principes classiques de la morale kantienne, que ce « droit d'autonomie de la personne humaine », que M. Acollas donne pour fondement à

toute sa doctrine politique. C'est là, selon nous aussi, la vérité essentielle, fondamentale en fait d'organisation sociale; mais c'est là un principe de morale, non une loi d'histoire naturelle ; et c'est pourquoi la politique est une science morale, quoi que l'on en puisse dire, avant d'être une science naturelle. M. Acollas ne voit-il pas combien sa seconde devise : *Droit et liberté*, est peu d'accord avec la première et vaut mieux ? C'est heureusement la seule dont il s'inspire. Car où donc est le *droit*, où donc la *liberté*, dans le domaine de l'histoire naturelle ? On serait bien faiblement armé contre les deux « doctrines de servitude », la doctrine du droit divin et celle de l'absolue souveraineté du peuple, si le droit de l'individu qu'il faut défendre contre elles, si l'inviolabilité de la personne humaine ne reposait que sur des considérations zoologiques. M. Acollas, qui a écrit des pages excellentes sur ce sujet, aurait donné plus de force et plus d'unité à sa thèse en se plaçant franchement sur le terrain de la morale et en s'appuyant des admirables analyses de Kant, qu'en faisant appel (dans un chapitre fort vague d'ailleurs et assez confus) à l'autorité des naturalistes et à la théorie de l'évolution. Que nous importe ici qu'il y ait dans la nature « unité de substance et continuité de composition », que l'homme « ne forme qu'un chaînon dans l'ordre des choses », etc. ? Cela rend-il plus claire la notion du droit, plus sacrée la dignité individuelle? — Certes il faut, en toute recherche, tenir la porte grande ouverte aux sciences positives, afin de leur emprunter tout ce qu'elles peuvent nous donner de lumière, afin surtout de ne rien avancer qu'elles contredisent. Mais est-ce une raison pour les faire intervenir avec leurs hypothèses mêmes dans les questions où elles n'ont que faire? On s'étonne que M. Acollas, si indépendant de la mode et du convenu, si libre de tout parti pris positiviste et évolutioniste, ait commencé par compliquer sa philosophie politique de ces vues cosmologiques dont il ne tire dans la suite aucun parti. Nous ne nions pas, quant à nous, qu'il y ait pour la politique d'utiles enseignements à tirer de l'histoire naturelle [1], ne fût-ce que pour éviter l'écueil de regarder les sociétés comme des êtres artificiels, où l'on peut d'un jour à l'autre tout modifier arbitrairement. Mais M. Acollas précisément ne fait aucun usage ultérieur de son chapitre sur « la science et l'homme ». Il nous permettra donc de regarder ce chapitre comme un hors-d'œuvre ou à peu près.

Je dis : ou à peu près, parce que l'auteur a eu son intention, ainsi que dans le chapitre intitulé « la science et Dieu », plus long et non moins superflu. Peut-être même attache-t-il un prix particulier à ces deux chapitres, qui forment ensemble son *Discours préliminaire*. La vérité est que M. Acollas rejette, avec l'âme humaine, l'idée de Dieu, surtout l'idée d'un Dieu personnel, lequel, dit-il, rendrait impossible la science « par les écarts de sa toute-puissance et de son arbitraire ».

1. Voir A. Espinas, *Les sociétés animales*.

C'est un des points principaux par où il se sépare de Rousseau. « Vieux maître... Tû crois en Dieu, et je n'y crois pas, » dit-il dans sa dédicace. Peut-être eût-il suffi de poser en principe que la science politique doit se constituer, comme toutes les autres, en dehors de toute théologie, et maintenir soigneusement son indépendance à l'égard de tout dogme religieux. Cette simple déclaration, qui eût satisfait, sans plus de commentaires, tous les esprits scientifiques (l'auteur apparemment n'espère pas convaincre les théoriciens du droit divin), aurait remplacé avantageusement cet ardent chapitre de théodicée négative, nécessairement un peu superficiel. Revendiquer contre Aug. Comte les droits de la métaphysique, c'est fort bien ; affirmer qu'on ne peut penser avec un peu de profondeur sur aucun sujet sans être amené à se faire une métaphysique quelconque, c'est dire vrai ; mais faut-il pour cela se croire obligé de commencer toute science par une discussion métaphysique, par une déclaration de foi spiritualiste ou matérialiste, religieuse ou athée ? On dira qu'en politique ces questions ont une importance particulière, puisqu'en fait tel système politique découle de telle conception théologique. Mais est-ce que les astronomes débutent dans leurs traités par une critique des dogmes et des Écritures, sous prétexte que l'astronomie naissante s'est heurtée à des croyances ombrageuses ? La philosophie politique doit s'appliquer de même à se constituer positivement d'une manière exacte et systématique, sans s'attarder à ruiner telle métaphysique au profit de telle autre.

Par horreur de la théocratie et du droit divin, M. Acollas est donc détourné de la vraie méthode scientifique, perd du même coup le calme qui convient à la science. D'un bout à l'autre de son livre, on trouve plus de fougue que de sérénité, plus de hardiesse destructive que de puissance dogmatique, plus d'entrain à briser des idoles que d'efforts patients pour édifier un corps de doctrine.

Ainsi, « trois termes, selon lui, résument toute la science politique : 1° la Morale, — 2° l'Économie politique, — 3° le Droit. » Eh bien ! c'est en polémiste qu'il traite ces trois points tour à tour. Il aime tant la lutte, qu'il emprunte son plan même à l'antithèse de l'esprit scientifique et de l'esprit théologique : il prend plaisir à nous les montrer partout en conflit. MORALE NATURELLE ET SCIENTIFIQUE : *Sois libre ; — Respecte la liberté des autres ; — Aime les autres.* MORALE DIVINE ET THÉOLOGIQUE : dédain de la liberté ; négation de l'égalité ; oubli de la solidarité. De même, le « Droit naturel et scientifique » est opposé point par point au « Droit divin et théologique », — l'Économie politique « naturelle et scientifique » à l'Économie politique « divine et théologique ». L'auteur évidemment se donne ainsi toutes les apparences du parti pris, ce qui est toujours fâcheux, ce qui lui ôte nécessairement aussi un peu de crédit aux yeux d'un lecteur de sang-froid. Quand il a raison dans ce débat passionné, ce qui est fréquent, il ne fait guère que répéter ce qui a été dit bien souvent. D'autres fois, au contraire, il n'est peut-être pas entièrement juste, faute de nuances.

Combien nous aimons mieux les chapitres (malheureusement trop courts) où M. Acollas condense enfin sa propre doctrine et nous propose ses conclusions! Sa « formule de la science politique » est, selon nous, inattaquable; l'idéal qu'il pose, fort pur et d'une grande élévation morale. Il indique en bons termes le « plan d'après lequel la science politique doit être construite », et l'urgence qu'il y a à subordonner enfin « l'art politique » aux principes, sans cesser pour cela de tenir compte des faits et de l'expérience. Il est dommage qu'il n'ait pas consacré à ces questions principales, sur lesquelles il est si bien inspiré, et qu'il traite avec un accent chaleureux, sans violence, une partie du temps et de la place qu'il a donnés aux discussions métaphysiques et théologiques. Nous aurions aimé le voir serrer de plus près cette grave difficulté : Comment, tout en prenant la « monade sociale », c'est-à-dire l'individu, pour centre et pour fin de toute l'organisation sociale, sauvegarder cependant la cohésion des groupes sociaux, l'unité de la commune, du département et surtout de la nation, unité sans laquelle, dans l'état de lutte ouverte ou sourde où sont encore entre elles toutes les nations, il n'y aurait plus pour l'individu même aucune sécurité. Car enfin la société a beau être une abstraction, l'État n'est pas, on l'avoue, une pure fiction ; et, pour préparer l'avenir idéal qu'on nous fait entrevoir, la patrie une et forte, loin d'être un obstacle, est une condition nécessaire.

La réponse est impliquée dans certains passages trop rares, mais, à notre avis, très-bien pensés, où l'auteur exprime cette vérité psychologique, que, si l'individu était pris pour fin, respecté en tous ses droits, objet de sollicitude de la part de toute la communauté, il ne pourrait manquer de devenir meilleur, moins égoïste, plus soucieux à son tour du bien public. De même, en effet, que la compression excessive perpétue les passions anarchiques qu'elle a pour but de contenir, de même il est à croire qu'un exercice libéral de l'autorité la rendrait de plus en plus forte en la faisant aimer. Mais c'est là le point précisément sur lequel il faut insister. C'est de cela qu'il faut convaincre les esprits qui, de très-bonne foi, redoutent pour l'ordre public les effets de la liberté. Il faut leur faire toucher du doigt le cercle vicieux dans lequel on s'enferme, quand on espère obtenir l'ordre civil d'une force extérieure se prenant elle-même pour unique fin et traitant comme de simples moyens les personnes. S'il est vrai, comme nous le croyons aussi, que l'ordre, le seul ordre définitif et véritablement moral, ne s'obtiendra que par le concours des bonnes volontés individuelles, cette vérité est d'une telle importance qu'il ne suffit pas de l'indiquer ; ce doit être l'objet même de la philosophie politique de l'établir. Ce sera ensuite à la science politique de chercher les moyens de la faire passer dans la pratique. Et l'art politique consistera à ménager les transitions, de façon à ne point compromettre le présent en préparant l'avenir, mais à sauvegarder toujours l'unité de l'État et la sécurité de la patrie.

HENRI MARION.

H. Joly. — De l'Imagination, étude psychologique. Bibliothèque des merveilles; Paris, Hachette, 1 vol., 1877.

La monographie psychologique de l'imagination paraît avoir de l'attrait pour les philosophes, et particulièrement pour les professeurs de la Faculté de Dijon. En 1868, M. Tissot publiait un livre plein de faits, de science, intitulé *l'Imagination, ses bienfaits et ses égarements*. Aujourd'hui, M. Joly, son successeur, revient à son tour sur ce sujet, avec l'avantage que lui donnent, pour le mieux approfondir, les travaux les plus récents de la médecine et de la physiologie. Enfin, il y a deux ans, sous un titre exactement semblable, *de l'Imagination, Etude psychologique*, la Faculté des lettres de Nancy recevait comme thèse de doctorat un résumé élégant et agréable de la question [1].

Rien de plus utile au progrès des recherches psychologiques que des essais de ce genre, qui, comme la thèse du regrettable Gratacap sur la *Mémoire*, ou le livre de M. Bouillier sur *le Plaisir et la Douleur*, portent exclusivement sur un des aspects de l'âme humaine. Rien de plus difficile en même temps, parce qu'on ne peut qu'avec peine, en pareil cas, isoler et limiter son sujet, les phénomènes qu'on cherche à saisir étant dans la réalité mêlés et confondus avec une multitude d'autres phénomènes. Rechercher, pour les mettre à part, dans la mêlée confuse des mouvements de l'âme, les seules opérations qu'un même air de famille permet de ranger sous un terme unique, c'est pour le psychologue une tâche aussi délicate que le serait le travail d'un ouvrier qui, dans une étoffe bariolée de mille couleurs, aurait à ressaisir et à retrouver, parmi tous les autres, les fils de même nuance intimement unis au tissu commun. Cette difficulté est particulièrement sensible, quand il s'agit d'une puissance dérivée comme l'imagination, qui emprunte ses éléments aux sens, en même temps qu'elle se mêle, dans son développement ultérieur, à toutes les manifestations de l'esprit. Nous ne nous étonnerons donc pas que l'ouvrage, d'ailleurs si intéressant et si instructif de M. Joly, soit parfois infidèle à son titre, et qu'il faille y constater par endroits des omissions, des lacunes, et d'autre part des digressions et des épisodes.

Marquons d'abord le plan et la méthode suivis par M. Joly. Il commence par étudier l'imagination dans ses formes les plus caractérisées et les plus saillantes, alors que, libre de tout frein, sans règle et sans contre-poids, elle substitue son action indépendante à l'action des autres forces morales, et enfante des situations anormales, telles que le somnambulisme et l'hallucination. Dans une série d'analyses et de tableaux bien faits, il nous présente successivement le somnambule, l'extatique, l'halluciné, le maniaque, l'aliéné, l'homme qui rêve, l'homme crédule, les passionnés et les faibles d'esprit. Il parcourt ainsi, selon une progression descendante, les degrés de moins en moins expressifs de ce

1. N. Michaut : *De l'imagination, Étude psychologique*, 1876. Ce livre a été analysé dans la *Revue*, tome III, p. 105.

qu'il appelle la « spontanéité de l'imagination »; essayant, pour mieux pénétrer les secrets de sa nature, de la saisir d'abord dans les cas où ses fonctions sont amplifiées, accrues, à peu près isolées des autres fonctions de l'âme, avant d'arriver aux états réguliers, normaux où l'imagination, au lieu d'être le principe presque unique ou la loi dominatrice des phénomènes, n'est qu'un élément accessoire et de moins en moins saisissable, perdu dans la masse des faits. Après avoir terminé en effet ce qu'on pourrait appeler la psychologie morbide de l'imagination, l'auteur, dans la dernière partie de son œuvre, passe des maladies, des formes extrêmes et monstrueuses de cette faculté, à l'examen de ses formes saines, adoucies et moyennes, lorsque, maîtrisée par l'esprit, elle n'agit plus que sous sa direction et reste simplement à sa place dans le concert et l'harmonie raisonnée des forces de l'âme. Le rôle de l'imagination dans les diverses branches de l'art, tel est le point culminant de la seconde moitié du livre. Et de la sorte, les derniers chapitres confinent à l'esthétique et même se confondent avec elle, comme les premiers touchaient à la médecine aliéniste.

Avouons-le, il eût été préférable peut-être que l'auteur, avant d'arriver à la pathologie de l'imagination, insistât plus qu'il ne l'a fait sur les parties élémentaires de son sujet. Un développement plus considérable du chapitre où sont étudiées « les différentes formes de l'image » et les lois « de la production des images », un chapitre sur les causes qui fixent l'image dans la conscience et sur celles qui la renouvellent et la font réapparaître dans la mémoire, un autre sur les rapports de l'imagination avec la pensée abstraite et en général avec les autres facultés de l'âme, un autre enfin sur les sens divers du mot imagination, n'était-ce pas, en y joignant quelques autres questions encore, l'introduction presque nécessaire que réclamait une étude complète et méthodique? Nous reconnaissons d'ailleurs volontiers les avantages d'une méthode qui nous conduit des divagations et des écarts de l'imagination fatale, livrée à elle-même, aux mouvements d'une imagination réglée, dont la raison et la volonté gouvernent l'action. C'est, comme le dit fort bien M. Joly, « regarder sous un verre grossissant » la faculté qu'on veut connaître. S'inspirant des principes de la psychologie nouvelle, M. Joly pense que « la pathologie rend à la physiologie autant de « services qu'elle en reçoit, et que les monstruosités nous servent à « faire mieux saisir la composition, la structure, les proportions « naturelles des organes. » Il procède ainsi comme le physiologiste qui cherche dans les perturbations et les troubles des organes un surcroît de lumière sur le jeu régulier des fonctions du corps, ou encore comme le naturaliste qui, ayant à nous décrire les instincts d'une espèce apprivoisée, du chat domestique par exemple, commencerait par étudier les types sauvages et les caractères plus accentués de la race féline primitive.

M. Joly s'est attaché à bien dégager dans les *névroses extraordinaires*, telles que le somnambulisme naturel ou artificiel, et dans les

états analogues, la part qui revient à l'imagination. Mais il lui est arrivé, ce qui était peut-être inévitable, ce qui arrive souvent aux biographes, qui, obligés de suivre leur héros dans ses pérégrinations, s'attardent à nous décrire les pays qu'il a visités et les gens avec lesquels il a vécu : il s'est laissé entraîner à étudier trop longuement et dans la généralité de leurs caractères des états complexes dont l'imagination n'est pas seule à faire les frais. Il n'est que juste, d'ailleurs, de louer en elles-mêmes ces études attachantes, nourries de faits, soutenues par des emprunts perpétuels à ce riche répertoire d'observations qui a pour titre les *Annales médico-psychologiques*. Dans une série de discussions abondantes et solides, l'auteur explique à merveille comment, dans certaines conditions, l'équilibre ordinaire des facultés se rompt en faveur de l'image ; comment, surexcitée et devenue *suractive*, l'imagination « tantôt suspend les fonctions de la vie intellectuelle », comme dans le somnambulisme, « tantôt renverse l'ordre des facultés », sans les suspendre, comme dans les hallucinations et la folie.

Un des meilleurs chapitres de l'ouvrage, un de ceux où, s'enfermant résolûment dans son sujet, M. Joly fait le plus complétement preuve de pénétration psychologique, c'est celui où, résumant ses premières recherches, il nous montre l'action des sens sur les images, et inversement la réaction des images sur les sens (VIIe chapitre). Le premier point est banal, mais, comme presque toutes les vérités de la psychologie, il peut être renouvelé par des observations plus précises. Nous objecterons seulement qu'il y a quelque inexactitude à présenter sur la même ligne l'action des sens, et celle du tempérament, des fonctions nutritives. Ces influences ne sont pas de même ordre : on ne saurait confondre l'intervention directe des sens, qui introduisent journellement dans l'imagination des fournées de représentations nouvelles, qui sont le principe immédiat et la condition nécessaire des images, avec l'influence éloignée de la santé, d'une bonne digestion, de la richesse ou de la pauvreté du tempérament. Dans le second cas, en effet, on n'a affaire qu'à des causes lointaines, qui agissent moins sur l'acquisition des images que sur leur retour et leur réapparition dans la conscience, et qui président seulement aux préférences instinctives ou aux choix réfléchis, grâce auxquels, dans l'ensemble des images déjà emmagasinées, se réveillent précisément celles qui sont conformes à notre état physiologique, à notre sensibilité, à nos dispositions mélancoliques ou riantes.

Ce qui est au contraire finement vu et détaillé, c'est l'action des images sur les sens, sur les mouvements du corps, sur les volontés de l'âme. « La seule imagination d'un acte incline à l'exécution de cet acte. » — « Il suffit d'imaginer une sensation pour l'éprouver en réalité. » — « La vue ou l'audition d'actes qui s'imposent à l'imagination poussent à l'exécution de ces mêmes actes ». — Voilà quelques-unes des lois nettement et fortement établies par M. Joly. Nous ne recon-

naissons pas tout à fait la même clarté à cette autre proposition ainsi formulée : « Tout mouvement expressif développe un état d'imagina- « tion qui tend à faire éprouver dans une certaine mesure le sentiment « exprimé. » Est-ce l'imagination qui est ici en cause? N'est-ce pas plutôt la sensibilité, la contagion naturelle des sentiments? En présence d'un enfant qui rit, nous sommes disposés à rire nous-mêmes; je vois là une perception, la perception du rire de l'enfant, puis un phénomène de sympathie, la tendance que nous avons tous à nous mettre d'accord avec les sentiments dont l'existence nous est révélée chez les autres par les signes extérieurs, par l'attitude et la physionomie. N'est-il pas vrai que l'imagination, si même elle joue ici un rôle, ne joue en tout cas qu'un rôle bien effacé? Disons aussi que, dans son analyse de l'influence normale des images sur l'esprit, M. Joly a trop négligé cette vérité désormais incontestable : que l'imagination agit à chaque instant, non-seulement dans nos conceptions abstraites, mais jusque dans nos perceptions sensibles en apparence les plus directes, les plus pures de tout élément étranger. « Nous ne pouvons penser qu'avec des images, » dit l'auteur (p. 197). Oui, mais bien des explications étaient nécessaires pour éclaircir ces rapports de l'image et de la pensée. Pour ne parler que des perceptions, que de choses nous percevons par la vue dont la connaissance sensible serait vague et indécise, si les représentations, déjà acquises et conservées par l'imagination, ne venaient s'ajouter aux données des sens pour les fixer et les déterminer! C'est ainsi que les images complètent les perceptions; de même que, dans certains cas elles les modifient, elles les altèrent, elles les teignent de leurs couleurs, elles les encadrent dans leurs formes préconçues : tant il est vrai que nous regardons les choses non pas seulement avec nos yeux, mais aussi avec nos souvenirs et nos imaginations.

Après avoir étudié les lois propres de l'imagination dans ses rapports avec les sens, l'auteur arrive à l'analyse de ces rapports avec l'esprit. L'image est en effet, comme il l'a dit justement, un phénomène « inter- « médiaire, médiateur entre les sens et l'esprit. » Il considère donc « comment l'*âme* ou l'*esprit* groupe et ordonne les images, comment « il en fait sortir cette seconde espèce d'imagination... qui embellit et « charme la vie, sans laquelle la poésie et les beaux-arts seraient im- « possibles, » celle en un mot qu'on est convenu d'appeler l'imagination créatrice ou inventive. Ici, M. Joly, qui tout à l'heure, quand il s'agissait des relations de l'image et des sens, envisageait avec raison les deux faces du problème, omet une partie de la question, l'action de l'image sur l'esprit : il nous montre seulement l'action de l'esprit sur l'image. Remarquons en outre la tendance métaphysique qui pousse l'auteur à faire de ce qu'il appelle l'*âme* ou l'*esprit* une entité distincte et indépendante des imaginations : comme si les images représentatives et spontanées devaient être prises pour des manifestations, « étrangères à l'individu humain, extérieures à lui » (p. 84). Il y a quelque inexactitude,

selon nous, à séparer ainsi de l'esprit les parties irréfléchies et instinctives de l'intelligence, pour lui attribuer seulement les facultés attentives et véritablement maîtresses d'elles-mêmes.

Il y avait, à coup sûr, convenance, dans un livre sur l'imagination, à suivre dans son évolution la plus haute, c'est-à-dire dans l'art et dans la poésie, une puissance mentale qui n'est à son début que la simple faculté de voir les yeux fermés ce qu'on a vu les yeux ouverts. Seulement le danger, déjà signalé, de sortir du sujet, s'aggrave encore sur ce terrain nouveau, et l'auteur ne s'en défie pas assez. Ainsi, le chapitre IX tout entier qui, sous ce titre : l'*Expression dans l'homme*, est employé à montrer comment les facultés de l'âme s'expriment au dehors par des mouvements directs ou symboliques, ne saurait être considéré que comme une digression. De même, quoique à un moindre degré, pour les développements sur les conditions de l'art, sur les caractères expressifs des sons, des lignes et des couleurs. On suit avec intérêt les discussions engagées par l'auteur avec M. Littré ou M. Taine : mais on ne peut s'empêcher de penser que ces vives polémiques n'ont qu'un rapport éloigné avec l'étude de l'imagination.

A vrai dire, la pensée qui domine les dernières pages du livre, ce n'est plus l'analyse des images, c'est la préoccupation constante qui semble inspirer tous les écrits du savant et actif professeur de la Faculté de Dijon, et qui fait jusqu'ici l'unité de ses travaux : c'est la démonstration toujours et partout poursuivie de l'âme humaine, de son énergie, de son activité libre et réfléchie, de sa supériorité sur l'instinct, sur la sensation, sur l'image. Aussi insiste-t-il avec complaisance sur ce qui est à ses yeux le caractère essentiel de l'artiste : la faculté de dominer, de gouverner les représentations imaginatives, afin d'y introduire de l'ordre et de l'harmonie. Les efforts réfléchis du peintre ou du poëte qui adhère à tel ou tel idéal et qui, s'emparant des matériaux fournis par l'imagination spontanée, les subordonne à une conception maîtresse, n'est-ce pas une manifestation et une preuve nouvelle de cette raison supérieure que, dans ses livres sur l'*Instinct*, sur *l'Homme et l'Animal*, M. Joly s'est déjà efforcé de mettre en pleine lumière? Sur ce point, la préoccupation de l'auteur est telle qu'elle l'égare dans des jugements téméraires, comme par exemple quand il exagère la part de la réflexion dans l'art, au point de dire : « Dans l'art, tout est confié au « travail;... l'homme ne peut pas compter sur le concours de la nature. » N'est-ce pas étrangement méconnaître ce qu'il y a de naturel, de spontané et d'irrésistible dans l'inspiration de l'artiste ou du poëte?

La *réfutation du mécanisme psychologique* cherchée jusque dans l'étude de l'imagination, tel est donc le vrai sens, telle est la vraie portée du livre que nous analysons; ne nous en plaignons pas, bien que l'observation purement descriptive des phénomènes en ait souffert. Ce que l'auteur a un peu négligé en effet, c'est précisément ce que pouvaient faire attendre la nature et le titre de la *Bibliothèque* qui a accueilli son travail : la peinture des effets psychologiques de l'imagination et de

ses merveilles intérieures. Combien d'aspects intéressants, combien de puissances remarquables et en quelque sorte de prodiges à faire ressortir dans le rôle d'une faculté dont on disait déjà au XVIIe siècle, dans un siècle pourtant qui se défiait d'elle : « L'imagination est la source et « la gardienne de nos plaisirs. Ce n'est qu'à elle qu'on doit l'agréable « illusion des passions. Toujours d'intelligence avec le cœur, elle sait « lui fournir toutes les erreurs dont il a besoin : elle a droit aussi sur le « temps ; elle sait rappeler les plaisirs passés et nous fait jouir par « avance de tous ceux que l'avenir nous promet ; elle nous donne de « ces joies sérieuses qui ne font rire que l'esprit ; toute l'âme est en « elle, et, dès qu'elle se refroidit, tous les charmes de la vie disparais« sent. » (Madame de Lambert.) Quoi qu'il en soit, malgré ces lacunes, malgré l'obscurité relative de quelques passages où l'abondance des considérations abstraites produit quelque chose d'analogue à ce que les peintres appellent l'empâtement des couleurs, l'*Étude sur l'imagination* figurera dignement sur le rayon philosophique de la *Bibliothèque des merveilles.*

G. COMPAYRÉ.

André Lefèvre : ÉTUDES DE LINGUISTIQUE ET DE PHILOLOGIE, 1 vol., E. Leroux, Paris, 1877.

Le livre de M. A. Lefèvre est un recueil d'articles qui ont paru pour la plupart, depuis cinq ou six ans, dans les colonnes de la *République française.* Le but principal de l'auteur a été de mettre le public au courant de l'état et des progrès de la linguistique contemporaine, d'inspirer le goût des recherches philologiques et d'en vulgariser les résultats. Mais, plus hardi que les linguistes de profession, qui se confinent volontiers dans leur spécialité et négligent de rattacher leurs études aux grands problèmes de l'origine et de la nature de l'homme, M. Lefèvre a voulu, comme il le dit lui-même, « marquer les conséquences, tirer les conclusions » que contiennent les lois du langage, et en un mot « en dégager la philosophie ». Quelle est cette philosophie? C'est ce que nous allons indiquer, sans songer à mener jusqu'au bout les discussions que soulèvent les idées parfois absolues de l'auteur.

Les découvertes les plus récentes de la science du langage ont mis hors de doute non-seulement les origines naturelles, mais la formation lente, l'insensible évolution des langues humaines. Et ce n'est pas seulement dans le développement du langage, une fois formé, qu'on peut distinguer diverses périodes, l'époque monosyllabique (le chinois), l'époque des langues à flexion (le sanscrit), l'époque de contraction (les langues romanes) : on pourrait remonter au delà de ces âges historiques, et par une induction légitime, au dire de M. Lefèvre, concevoir entre le cri et la parole différents degrés, différentes étapes. Dans ces préludes et ces tâtonnements du langage, on distinguerait trois

époques séparées : « celle de l'interjection proprement dite, celle de « la démonstration et celle de la désignation attributive; la première « très-pauvre, commençant par la simple émission d'un son presque « indéterminé... et aboutissant à l'association syllabique d'une voyelle « avec une consonne; la seconde, employant les syllabes ainsi consti- « tuées pour indiquer les objets environnants par un pronom; la troi- « sième, désignant les choses par des noms spéciaux. » Le sens philosophique de ces réflexions, c'est que le langage, image de la pensée, trahit par la lenteur de ses développements la lenteur correspondante de l'évolution intellectuelle; c'est que l'homme a subi bien des métamorphoses, et qu'il est désormais impossible d'admettre les conclusions absolues d'une psychologie immobile ; c'est enfin que l'homme n'est qu'un primate perfectionné, qui a peu à peu acquis sa raison comme il a acquis son langage. En un mot, les résultats des recherches de la philologie viendraient appuyer et consolider les hypothèses du darwinisme. — Sans songer à contester la lente formation du langage, qu'il nous soit permis de faire remarquer que, sur ses origines lointaines et obscures, les linguistes de profession sont plus réservés que M. Lefèvre. « Le temps reculé, dit M. Michel Bréal, où les premières « racines se sont dégagées de quelques cris involontaires, est hors de « la portée de la philologie comparative. » N'est-ce pas implicitement reconnaître que la philologie sage et prudente est impuissante à déchiffrer l'énigme des origines de l'homme ? Sans doute, elle a le droit de conclure à la haute antiquité de l'espèce humaine, révélée par cette multitude de langues qui pullulent depuis des siècles sur la souche commune; mais elle ne saurait, sans témérité, aller au delà, puisqu'elle est incapable de montrer, de saisir d'une façon positive, puisqu'elle est réduite à conjecturer, le passage, la transition qui aurait conduit l'animal du cri à la parole.

L'appel fait à l'histoire du langage comme à une contre-épreuve de la théorie évolutionniste suppose d'ailleurs démontré le parallélisme parfait de la pensée et du langage. Sur ce point, M. Lefèvre n'hésite pas non plus. Le langage est à ses yeux « la condition absolue de toute « pensée réfléchie et de toute induction raisonnée ». Le langage et la pensée sont inséparables. Soit; mais est-ce une raison pour que, dans ce couple de termes indissolublement unis, on subordonne l'un à l'autre? est-ce une raison surtout pour que l'on proclame la dépendance de la pensée et la priorité du langage, faisant du langage la cause créatrice, « le père de la raison, » par une réaction excessive contre ceux qui considéraient exclusivement le mot comme l'effet et l'œuvre de l'idée? Si l'on ne veut pas avouer que dans la manifestation de la vie intellectuelle la *ratio* précède et produit l'*oratio*, qu'on les mette au moins sur le pied de l'égalité, qu'on les associe comme les deux faces inséparables d'une seule et même puissance éminemment propre à l'homme, et qui, selon les expressions de Max Müller, constitue, en face des prétentions darvinistes, « une citadelle imprenable, bâtie, pour les

« séparer, sur les frontières du règne animal et du règne humain. » Il ne nous paraît donc pas possible d'accepter l'amendement que M. Lefèvre propose à la formule de M. Max Müller : « *sans le langage* « *point de raison, sans la raison point de langage,* » et qu'il exprime ainsi : « sans le langage point de raison humaine, sans la raison ani« male point de langage. » Sans compter que, infidèle à son principe, M. Lefèvre semble ici accorder la nécessité d'un certain degré de raison pour procréer le langage, il est évident que la *raison animale* n'est qu'une invention et un mot ; et la meilleure preuve qu'elle n'existe pas, c'est qu'on ne voit pas les animaux s'en servir pour apprendre à parler.

Les considérations fort intéressantes de l'auteur sur le rapport des illusions, des superstitions humaines avec le langage ne sont pas exemptes d'exagération. Oublieux des beaux vers de Lucrèce qu'il a si brillamment traduits, M. André Lefèvre ne dit plus : *Primus in orbe deos fecit timor :* c'est au langage qu'il prête le rôle que le poëte latin attribuait à la terreur et aux sentiments profonds de l'âme. Paraphrasant la vieille formule : *numina, nomina,* « les dieux, dit-il, sont des substantifs. « — « La métaphysique, dit-il encore, n'est que la mythologie du langage. » Comment admettre ce nominalisme d'un nouveau genre, qui supprimerait non plus seulement la réalité de l'idée, mais la réalité des sentiments, et qui réduirait la nature humaine tout entière à un pur mécanisme verbal?

M. Lefèvre, qui se méfie de la métaphysique et des métaphysiciens, traite avec quelque sévérité les philosophes qui, comme M. Chaignet dans la *Philosophie de la science du langage,* essayent de concilier les croyances rationalistes avec l'histoire du développement des langues. « On conte, dit-il, que Dugald Stewart, apprenant la découverte du « sanscrit et du groupe indo-européen, en a nié purement et simple« ment l'existence. » M. Lefèvre ne se contente pas d'accepter avec un empressement un peu trop crédule des anecdotes très-contestables, il laisse entendre que les rationalistes contemporains tronquent et mutilent les données de la philologie, parce qu'ils ont peur de ses conclusions vraies. La vérité est que M. Lefèvre se fait une singulière idée des rationalistes et leur prête à plaisir des opinions qu'il ne lui est que trop aisé de ridiculiser : où trouverait-on en effet un rationaliste qui crût, comme le suppose M. Lefèvre, « que la raison humaine existait de toutes « pièces dans l'homme primitif? » La vérité est aussi que les rationalistes s'efforcent de démêler dans les travaux de la linguistique la part des faits démontrés et la part des hypothèses conjecturales, et ce n'est pas leur faute, si les origines animales de l'homme et du langage doivent encore être rangées dans cette seconde catégorie. Les études de M. Lefèvre manquent donc peut-être d'impartialité : elles ne sont pas assez désintéressées de toute conclusion préconçue. Mais, avec ces réserves, nous n'hésitons pas à les recommander comme une lecture éminemment suggestive, destinée à populariser des recherches qui ne sont pas encore suffisamment en honneur dans notre pays. G. COMPAYRÉ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

VIERTELJAHRSSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE.

1re année; 4e livraison.

Avenarius : *Sur la position de la psychologie par rapport à la philosophie.* — Avant de déterminer l'influence que la psychologie exerce sur la philosophie, il faudrait commencer par bien définir cette dernière. On n'en a pas encore malheureusement de définition satisfaisante et universellement acceptée. Si l'on s'arrête provisoirement à la considérer comme une solution proposée à cette question : Qu'est-ce que le monde? il s'ensuit nécessairement que la philosophie s'aide des autres sciences, et que la psychologie peut revendiquer sa part dans ce concours.

Elle a d'abord plutôt subi qu'influencé les conceptions de la métaphysique. Plus tard, elle s'attache au problème de la connaissance. Tantôt elle considère les objets transcendants, les choses en soi comme accessibles à la pensée; tantôt elle reconnaît que le sujet mêle ses éléments propres aux données de l'expérience. Le métaphysicien est alors obligé de tenir compte de cet élément subjectif, pour déterminer la véritable nature de l'objet; la psychologie devient pour le philosophe un auxiliaire indispensable. Et successivement les qualités sensibles, les propriétés mathématiques et logiques sont enlevées à l'objet, qui reste un noumène inconnaissable. Une nouvelle évolution de la psychologie conduit la métaphysique à transformer ce concept purement négatif de la chose en soi en une notion positive. Le psychologue fait observer que la réalité du moi ne saurait être contestée : on en conclut aussitôt qu'on peut, par analogie avec lui, connaître les autres êtres. De là l'idéalisme des successeurs de Kant. — Bientôt les sciences expérimentales reprennent le dessus sur la métaphysique et soutiennent que, pour résoudre l'énigme du monde, il faut se confier à leurs instruments et aux perceptions, qui en dérivent. Mais le psychologue n'a pas de peine à remarquer que faire reposer la vérité des théories sur celle des perceptions sensibles, c'est toujours comparer des représentations à des représentations : ce n'est pas sortir de la subjectivité.

L'ancien problème : Qu'est-ce que le monde? doit donc se traduire

par cette autre formule : Comment le monde est-il pensé? Et l'analyse psychologique constate que la pensée n'a pas d'autre objet que de coordonner systématiquement l'infinie diversité des impressions sensibles. La philosophie n'apparaît donc plus que « comme une réaction « de l'organisation psychophysique de l'homme contre la totalité des « impressions. » Elle a son centre véritable d'explication dans l'analyse psychologique, qui résout tous les éléments de la réalité en mouvements et en sensations et n'assigne à la philosophie d'autre tâche que de les ramener à l'unité de la pensée. La doctrine qui triomphera dans la lutte pour l'existence des systèmes est celle qui sera la plus fidèle à cette double tendance empirique et monistique.

PAULSEN : *Sur le concept de substance.* — Il ne s'agit pas de chercher la véritable définition de ce concept : Hume l'a trouvée depuis longtemps ; mais d'écarter les objections que le sens commun et une certaine philosophie opposent à la théorie de Hume, comme, du reste, à la définition spinoziste de la liberté. L'histoire nous montre que le sens du mot substance a varié suivant les écoles : mais ni la doctrine des atomes, ni celle des monades, ni le dualisme des deux substances n'ont réussi à satisfaire mieux le sens commun que la critique. Reprenons donc le problème, à notre tour. Comment distinguer la substance de ses modes? Elle n'exprime, en dernière analyse, que la prétendue nécessité d'un support pour les phénomènes. C'est ainsi qu'autrefois l'imagination ne concevait pas qu'un corps pût demeurer immobile, sans être supporté ou retenu par un autre, et que la légende indienne fait reposer la terre sur un éléphant, et celui-ci sur une tortue. La nécessité logique à laquelle on veut rattacher l'axiome de substance n'est qu'une loi de l'habitude. Elle traduit aussi la disposition qu'éprouve l'esprit irréfléchi à croire que chaque nom exprime une réalité, et cela d'autant plus que les noms de substances ont le privilége d'être toujours sujets dans le discours. A quoi bon, en un mot, ces substances que nous ne saisissons pas et dont les qualités seules nous intéressent? — C'est à Locke, à Hume, enfin à Mill qu'il faut en revenir. Hume ne voit dans la substance qu'une somme de forces ou propriétés. Mill la définit plus rigoureusement encore : « un groupe de sensations possibles coexistant d'une manière permanente. » Sous la diversité des termes, le concept du réel ou de la substance est, chez Lotze, assez voisin de celui de Mill ; à plus forte raison, ne se distingue-t-il pas de celui de Kant ou de Comte.

GUNTHER : *Le Concept philosophique et mathématique de l'infini.* — Réplique à un précédent article de Lasswitz. La raison des erreurs de ce dernier tient, suivant Günther, à ce qu'il fait de la mathématique une science empirique.

C. GÖRING : *Sur le concept de l'expérience* (2e *article*). — Ce second article est une réfutation étendue de l'*a priori* kantien. « Le charme mythologique », nous citons Göring, « de l'*a priori* n'agit plus actuellement que sur un petit nombre d'esprits ; la certitude apodictique de

la causalité *à priori* ne peut être soutenue, que par celui qui n'en a jamais étudié l'application dans le domaine de l'expérience. La doctrine de Kant exige logiquement la certitude infaillible de tout jugement dans lequel est contenue une catégorie. Schopenhauer allait même jusqu'à soutenir que personne n'a jamais fait une fausse application de la causalité, que personne ne confond la pure succession avec le rapport de cause à effet. Mais, pour partager cette opinion, il faut être aveuglé par l'esprit de système. Celui qui sait de quelle manière se découvrent les lois de la physique, et se détermine leur valeur toujours hypothétique, ne croira jamais que la certitude qu'elles nous donnent soit garantie par une catégorie quelconque. » Kant en montrant la vanité des affirmations *à priori* du dogmatisme sur Dieu, la liberté et l'immortalité, réalisait une révolution salutaire et considérable en philosophie ; mais, en faisant dépendre l'expérience réelle de la possibilité de l'expérience, il raisonnait comme le dogmatisme, qui donne la possibilité comme principe logique et cause efficiente à la réalité. Il suppose que la pensée peut s'affranchir de l'expérience et prendre son point de départ en dehors de cette dernière. Il ne se distingue pas non plus d'un véritable dogmatique, en ce que la méthode et la théorie servent chez lui à atteindre un but fixé à l'avance par une marche en apparence rationnelle.

Schaeffle : *L'Origine de la société d'après les vues théoriques de la sélection sociologique.* — On a, dans l'application des principes de la sélection au développement des sociétés humaines, trop oublié les différences qui séparent le règne humain du règne animal proprement dit, et méconnu la complication et la délicatesse infiniment plus grandes des faits sociaux. L'auteur s'est attaché à combler ces lacunes dans son livre : *Constitution et Vie du corps social* (*Bau und Leben des socialen Körpers*). Il croit que la sélection bien entendue permet d'expliquer, sans les dénaturer, la formation et les caractères des concepts moraux, et qu'elle ne conduit pas nécessairement à conclure, comme certain darwinien, que l'amour du prochain n'est qu'hypocrisie, mensonge ou sottise. — Les faits sociaux se prêtent, d'ailleurs, plus aisément à l'étude que les cellules ou les astres, dont on a récemment cherché à ramener l'évolution au principe de la concurrence.

Avenarius : *La Question de la philosophie scientifique.* — C'est une réfutation étendue des objections dirigées par Ulrici dans l'avant-dernier numéro de la *Zeitschrift*. Le lecteur connaît assez les tendances de la revue d'Avenarius pour deviner la nature de cette réfutation.

Nous signalerons parmi les analyses :

Fox Bourne : *La Vie de Locke*, 2 vol. London, King et Ce, 1876. — Paulsen analyse avec soin cette étude, avant tout biographique, et fait ressortir les informations neuves et curieuses qu'elle nous apporte sur le caractère du philosophe anglais, sur ses liaisons sentimentales, sur ses études médicales, sur la part qui revient à son compatriote

Hobbes dans ses doctrines logiques et morales. Locke tient tête moins résolûment que Hobbes au sens commun, et cela explique le désaccord souvent plus apparent que réel de leurs vues philosophiques. Sans doute, Locke est décidément en politique pour le régime constitutionnel, tandis que Hobbes soutient énergiquement le gouvernement absolu au nom de la logique et de l'intérêt général. Mais on retrouve chez tous deux, par exemple, la distinction fondamentale de la science et de l'expérience, c'est-à-dire de la connaissance théorique et de la connaissance empirique. Il subsiste cependant entre eux cette différence que Locke rejette de la science ainsi définie la physique et la psychologie, que Hobbes, à l'exemple de Descartes, prétend construire comme des sciences *à priori*. Ce sont là d'importants progrès, dont la théorie de la connaissance est redevable à Locke.

Wilhelm Göring : *L'Espace et la Matière. Idées pour une critique des sens.* (Berlin, Duncker, 1876.) — L'ultra-criticisme de l'auteur est rudement malmené dans cet article. On lui reproche de condamner, sans les entendre, et la théorie des *signes locaux* de Lotze, et celle de la *projection de* Jean Müller; de rejeter même la doctrine essentielle de Kant sur le moi. « La conscience critique, dit W. Göring, s'éveilla dans l'esprit de Kant, mais elle s'y obscurcit bien vite... Quoi de plus insensé, en effet, que de considérer la représentation de notre moi comme la plus pauvre des représentations. Rien n'est plus faux. La représentation du moi renferme tout un monde, et notre moi y est enveloppé par tout un monde. » Les erreurs de faits et de doctrines abondent dans le livre.

2e année, 1re livraison (octobre 1877).

Siebeck : *Les Systèmes métaphysiques dans leur commun rapport à l'expérience* (1er article). — Ce premier article est une revue historique des principaux systèmes. L'auteur s'applique à y démontrer que les philosophes empruntent tous à l'expérience les éléments de leurs explications métaphysiques, quelque illusion qu'ils fassent sur ce point soit aux autres, soit à eux-mêmes. Cela est aussi vrai de l'Un des Éléates, des nombres de Pythagore, des atomes de Démocrite, que des théories opposées de Platon et d'Aristote, où tantôt l'individu est expliqué par le genre, tantôt le genre par l'individu. Les néoplatoniciens n'ont pas réussi davantage dans leur tentative pour s'affranchir de toute expérience, dans la pure intuition de l'être. L'Être parfait de saint Anselme n'est pas non plus une donnée exclusive de la pensée logique, une simple possibilité, puisqu'il contient dans sa définition l'existence. Ne pourrait-on pas d'ailleurs, ajoute ironiquement Siebeck, conclure, par un raisonnement semblable, l'existence du diable de la pure notion du plus grand mal possible? Le contenu du *Cogito ergo sum* est emprunté à l'expérience plus que Descartes ne le croit. Les concepts de cause et de substance n'y sont-ils pas admis, sans critique préalable, sur la foi de la cons-

cience ou du sens commun, c'est-à-dire sur l'autorité de l'expérience? Spinoza ne dérive-t-il pas de la même source sa distinction des deux attributs au sein de la substance unique? N'est-ce pas de cette même expérience que Leibniz fait sortir et le concept de la monade, et celui de l'harmonie préétablie? Berkeley, véritable intermédiaire entre Locke et Kant, ne trouve la réalité que dans l'expérience interne. Enfin, nous arrivons par Hume à Kant, qui fait du moi le principe de la spéculation.

Schaeffle : *Du Droit et des Mœurs du point de vue de la sélection étendue aux problèmes sociologiques.* — L'auteur continue dans ce nouvel article l'étude qu'il avait entreprise dans le précédent numéro. Les principes de la sélection obligent de rejeter comme une utopie le vœu des moralistes, qui demandent que la concurrence et la lutte aient un terme. Ils permettent seulement de souhaiter que ces facteurs indestructibles de l'évolution sociale servent au perfectionnement et non à la destruction des individus, au progrès social et non à l'égoïsme. Les principes de la sélection peuvent seuls expliquer la formation et déterminer la valeur des notions morales, dont les métaphysiciens ne savent que constater la présence dans la conscience actuelle de l'humanité.

Benno Erdmann : *La Division des sciences envisagées comme un tout organique.* — Avant d'entreprendre de diviser ce tout organique qu'on appelle la science, il faut en définir l'objet. On peut dire que la science a pour mission de construire un système du monde, où chaque élément dépende de tous les autres, et où tout phénomène psychique ou physique dérive de lois nécessaires. La science a d'abord commencé par coordonner les objets de l'intention sensible ou les faits de l'expérience en séries diverses de concepts généraux, subordonnés ou coordonnés entre eux. Mais ce travail de classification n'aboutit qu'à systématiser les concepts de l'esprit : c'est une œuvre purement logique. La pensée scientifique ou spéculative n'en poursuivit pas d'autres pendant longtemps. C'est dans Spinoza que cette tendance première de la science trouve son expression la plus parfaite : l'auteur de l'*Ethique* conçoit l'univers comme un système de rapports logiques, à l'exemple du système des vérités mathématiques. — Mais la science moderne se préoccupe plus de démêler l'ordre de succession des faits, que d'en rechercher les rapports logiques. Elle s'attache moins à les ranger en classes qu'à les rattacher à leurs causes. Les concepts de genre et d'espèce dominaient autrefois la pensée; le concept de cause est la catégorie essentielle pour la science d'aujourd'hui. Les premiers gouvernent les objets, le second régit les faits. « Le progrès de la pensée scientifique consiste à substi- « tuer, au principe de la corrélation ou de la subordination logique, celui « de l'évolution des faits en vertu de la causalité. » Mais le passage de l'un de ces modes de pensée à l'autre ne s'est effectué ni partout ni aussi rapidement. Dans le domaine psychique, la mobilité des faits est si évidente, qu'il fallait l'entêtement systématique de Spinoza pour vouloir tout ramener à un ordre purement logique. Mais bien des siècles durent s'écouler avant que, dans les sciences de la nature, la théorie

des classifications fît place à celle de l'enchaînement causal. L'astronomie n'a été délivrée que par Kant, Laplace et Thomson; la géologie, que par Lyell; les sciences biologiques enfin, par Darwin, de l'ancien préjugé.. — La totalité des sciences se présente à nous, dans le passé, comme un vaste système de séries de relations soit causales, soit logiques. La première question qu'il convient de se poser est d'examiner si la recherche des relations purement logiques doit encore avoir sa place dans la science. Incontestablement, pour les sciences qui étudient des éléments semblables, comme les mathématiques. Ces dernières se diviseront en science de la grandeur continue ou analyse, et science de la grandeur discontinue ou algèbre : à la première est subordonnée la géométrie; à la seconde, l'arithmétique. Dans toutes, on va du général au particulier par voie déductive : on y suit donc un ordre logique. — Les sciences qui recherchent des relations de cause à effet n'opèrent plus, comme les précédentes, sur des éléments semblables : la cause et l'effet ne sont pas des concepts identiques. L'ordre causal remplace ici l'ordre logique. Mais c'est autre chose de déterminer les lois constantes, qui président à l'évolution des faits, autre chose d'analyser les processus variés qui résultent de l'action des lois générales. Il y a donc lieu de distinguer ici les sciences formelles des sciences historiques. — Cette distinction faite, nous avons à nous demander si l'ordre causal est un ou plusieurs; si, en d'autres termes, le déterminisme psychique est identique au déterminisme physique. On sait les nombreuses hypothèses qui ont été faites pour supprimer le dualisme des causes : il paraît plus sage de s'y tenir jusqu'à nouvel ordre. — La division reçue des sciences de la nature en physique et chimie est tout à fait provisoire. Nous ne sommes pas encore en état de ramener à des lois les mouvements moléculaires qui régissent les actions et les réactions chimiques. Mais la théorie mécanique de la chaleur est un premier pas fait dans cette voie. — Après ces considérations sur les sciences formelles, Erdmann passe aux sciences historiques de la nature. La première est l'astronomie. Ce n'est que depuis peu qu'elle a été considérée comme une science historique. On a compris que les astres sont soumis à la loi de l'évolution, qu'ils ont leur histoire, comme les organismes, depuis que la théorie de la conservation de l'énergie et la découverte de l'analyse spectrale sont venues apporter de nouvelles confirmations à l'hypothèse de Kant et Laplace, depuis que les théories sur le rapprochement graduel de la terre du soleil par l'effet des marées, sur la diminution de la chaleur solaire, enfin sur le maximum de l'entropie ne permettent plus de croire à la stabilité, à l'immobilité du monde astronomique. — A Lyell revient la gloire d'avoir démontré, à son tour, que la géologie est aussi une science historique, et que son objet est de rechercher les processus qui ont conduit notre terre à son état actuel et la réuniront un jour au soleil, d'où elle est sortie. — La géologie a sous sa dépendance l'anorganologie et l'organologie. La matière et la vie sont régies par les mêmes lois physiques et chimiques,

bien que leur action réciproque nous soit inconnue. Dans l'impossibilité où l'on s'est trouvé jusqu'ici de faire sortir la vie de la matière, on a été jusqu'à les considérer comme aussi vieilles l'une que l'autre. Quelle que soit notre ignorance actuelle sur cette question, la production artificielle des cellules dites anorganiques permet d'espérer pour l'avenir quelques éclaircissements. — L'organologie ou minéralogie en est encore aux classifications logiques, et non à l'ordre causal et évolutif. — Du reste, la science des organismes n'est pas encore bien avancée elle-même dans cette seconde voie. On sait que les organismes complexes dérivent de plus simples, et que l'évolution des uns aux autres se fait par l'hérédité et l'adaptation. Mais la loi biogénétique de Haeckel n'est encore qu'une hypothèse. Et quant au système de subordination des organismes, que Haeckel a construit d'après le principe de la descendance, son auteur lui-même ne le donne que comme un premier essai. Le darwinisme n'en a pas moins triomphé définitivement du préjugé anthropocentrique, et complété par là l'œuvre de Copernic, qui n'avait réussi à nous affranchir que de l'illusion géocentrique. Mais comment a-t-on pu tirer du darwinisme des conclusions favorables au matérialisme? Comment a-t-on pu oublier qu'aucune des lois de l'évolution n'est autre chose qu'une combinaison provisoire d'éléments obscurs, et qu'il faudrait être en état de ramener ces éléments aux lois du mouvement mécanique pour en avoir l'explication scientifique? On oublie enfin qu'il y a toujours le même abîme entre le mouvement et la pensée. — La psychologie est la science formelle des lois générales qui président aux processus psychiques. Elle n'a pas encore réussi à faire dériver tous les faits qu'elle étudie d'un fait simple et général, comme la physique, par exemple, ramène les processus inorganiques à l'attraction et à la répulsion; en un mot, on n'est pas encore parvenu à réduire les diverses facultés à une seule (bien qu'on puisse songer à en diminuer le nombre). Voilà pourquoi l'enchaînement logique des phénomènes, la classification y prend le pas sur l'enchaînement causal. — L'impossibilité de ramener les uns aux autres les faits physiques et les faits psychiques a donné naissance à une science mixte, la psycho-physique. Que la métaphysique du matérialisme, ou celle du spiritualisme, ou enfin la doctrine de l'identité absolue doive triompher à l'avenir, l'existence de la psycho-physique ne sera pas menacée pour cela. — La psychologie n'observe pas seulement les faits. Les phénomènes de conscience ont une valeur comme règles morales, logiques esthétiques. De là trois sciences nouvelles : l'éthique, la logique, l'esthétique. — Erdmann laisse de côté l'examen des sciences historiques de l'esprit et termine son travail par des considérations sur le rôle de la métaphysique, qui rappellent la doctrine de Lange. Qu'on ne dise pas que la métaphysique va plus avant que la science et par d'autres méthodes dans la connaissance de la réalité. Ni par son objet, ni par sa méthode, elle ne diffère de la science expérimentale. Si elle cède davantage à l'hypothèse, c'est toujours l'induction qui lui sert de guide.

Ce qu'il faut dire, c'est qu'elle répond à d'autres besoins que la science.

C. GÖRING : *Sur le concept de l'expérience.* — L'auteur continue, dans ce second article, l'exposé de sa théorie toute empirique. Bornons-nous à en citer la conclusion : « Le concept de l'expérience est une « notion acquise comme tous les concepts et n'exprime que ce qu'il « y a de commun, d'essentiel dans toutes les expériences particulières. « Tous les produits de la perception et de la pensée, qui ne présentent « pas ces caractères essentiels, sont des éléments étrangers au con-« cept de l'expérience. »

L'excellente étude de M. Tannery sur le livre de Benno Erdmann : « les Axiomes de la géométrie », nous dispense de reproduire l'analyse qu'en donne la *Vierteljahrsschrift.*

ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKERPSYCHOLOGIE UND SPRACHWISSENSCHAFT VON LAZARUS UND STEINTHAL.

9e vol. 3e et 4e livraisons.

Nous laissons de côté les études dont l'objet est plus spécialement du ressort de la philologie.

BAGEHOT : *Sur l'origine des nations.* — Fr. Paulsen analyse et discute les idées contenues dans le livre de Bagehot.

Paulsen en signale le décousu ; on voit que les divers chapitres ne sont que des articles de revues réunis après coup. La valeur des principes de la sélection appliquée aux problèmes de la sociologie ne saurait être méconnue. La doctrine de Darwin ne doit-elle pas d'ailleurs en partie son origine aux enseignements de la sociologie, à la loi découverte par Malthus ? Quelque sagacité que Bagehot déploie dans plusieurs de ses aperçus, sa théorie n'en laisse pas moins subsister de graves lacunes. Il fait de la discussion l'un des facteurs essentiels du progrès. Mais il ne nous dit pas à quelle disposition intime répond ce fait tout extérieur. Il n'éclaire pas suffisamment le passage de l'état préhistorique, où les hommes vivaient isolés et dans une sorte de dispersion atomique, à la formation des groupes sociaux, des nationalités. Comment les instincts sociaux prennent-ils la place des instincts purement individuels ?

GLOGAU : *Les Formules psychologiques de Steinthal développées et coordonnées.* Berlin, Dümmler, 1876. — Glogau reprend pour en éclairer le sens, par les développements qu'il leur donne et l'enchaînement qu'il établit entre elles, les formules psychologiques, très-concises et par suite souvent obscures pour la plupart des lecteurs, que Steinthal a rassemblées dans son « Introduction à la psychologie et à la science du langage ». Ce mot de formules ne doit pas faire penser ici à la psychologie mathématique de Herbart, que l'école de Steinthal

rejette entièrement. Le livre de Glogau pourrait s'appeler une esquisse du mécanisme psychique. La première partie expose les lois générales et abstraites des processus psychiques; la seconde analyse les processus concrets, qui président à la naissance et au développement des intuitions sensibles et des jugements. La conscience humaine dans ce qui la caractérise essentiellement, l'origine et le premier développement du langage sont les objets de la troisième partie.

Glogau : *Les Notions fondamentales de la métaphysique et de l'éthique à la lumière de la nouvelle psychologie.* — Les progrès de la psychologie permettent d'espérer une nouvelle et plus satisfaisante solution du problème métaphysique et moral. Les théories de Steinthal, surtout les principes psychologiques, dont l'exposé se trouve contenu dans l'ouvrage précédemment analysé, fournissent de précieux éléments pour la discussion du problème tant discuté des rapports du sujet et de l'objet. C'est surtout à l'examen de cette question que Glogau consacre ce premier article. La conscience est présentée par lui comme le principe commun d'où dérivent et le monde physique et le monde spirituel. Mais la conscience n'est pas prise ici au sens de Hégel et de Schelling : elle ne saisit que les phénomènes; elle n'atteint pas l'essence absolue et dernière. Il s'agit de déterminer la nature de la conscience ainsi entendue. Mais auparavant il convient de passer en revue les divers systèmes qui ont cherché dans la conscience le principe métaphysique, par qui doit s'expliquer l'opposition du sujet et de l'objet.

A. Riehl : *Le Criticisme philosophique.* 1er vol. (Leipzig, 1876.) — Il est regrettable que l'auteur fasse attendre si longtemps le second volume de l'intéressant ouvrage qu'il se propose de consacrer à la défense et au perfectionnement de la doctrine critique. Locke, Berkeley et Hume nous sont présentés comme les précurseurs de Kant. L'influence que chacun d'eux a exercée sur la pensée du Père de la critique est déterminée exactement. Une part est faite à Lambert et à Tetens, qu'on néglige trop souvent. Riehl cherche ensuite à expliquer, par l'évolution de la période antécritique, les doctrines auxquelles Kant s'attache définitivement dans sa philosophie critique. Le commentaire approfondi des principales théories de l'analytique termine ce premier volume. Ce qui fait surtout l'intérêt et l'originalité du livre, c'est qu'il discute souvent et corrige parfois d'une manière heureuse les thèses développées par Küno Fischer, dans son Exposition historique du développement de la pensée critique. Riehl est généralement d'accord avec Cohen, B. Zimmermann et Paulsen ; l'auteur de l'article que nous analysons, s'attache avec raison à mettre en lumière et à juger les dissentiments de détail qui séparent Riehl de ce dernier.

H. Cohen : *Les Concepts systématiques dans les écrits de Kant antérieurs à la critique.* (*Habilitationsschrift.* Marburg, 1873.) — Cet opuscule du savant commentateur, qui a tant fait déjà pour l'interprétation de la philosophie kantienne, peut être considéré comme une

heureuse introduction aux travaux de Paulsen et de Riehl sur le même sujet. L'ouvrage, divisé en quatre parties, détermine successivement en quoi diffèrent et en quoi se rapprochent des définitions adoptées définitivement dans la période critique les concepts développés dans les premières œuvres de Kant. La distinction des jugements analytiques et des jugements synthéthiqnes, celle du principe de raison suffisante et de la notion de cause ; la notion psychologique du moi et les postulats pratiques, les concepts de l'espace et du temps ; l'opposition de l'a priori et de l'a posteriori, de l'intuition et de la notion logique : telles sont les intéressantes questions sur lesquelles Cohen interroge les ouvrages écrits par Kant pendant la période antécritique.

H. Siebeck : *L'Essence de l'intuition esthétique.* — Siebeck définit la beauté un analogue de la personnalité. Bien que cette définition puisse paraître insuffisante, la définition et la classification des divers arts, les fines considérations sur l'essence de l'aperception esthétique, sur la part qui revient à la conscience psychologique dans les diverses espèces de la jouissance artistique, le tableau final où l'auteur, après Carrière, nous décrit le développement historique des facultés esthétiques dans l'humanité, font du livre de Siebeck une lecture des plus attachantes et des plus instructives.

La *Revue philosophique* a déjà entretenu plusieurs fois ses lecteurs des travaux qui ont été faits, dans ces derniers temps, sur les localisations cérébrales. Dans son numéro du 1er février 1877 (p. 185-195), elle a donné une analyse étendue de l'ouvrage de Ferrier sur *les Fonctions du cerveau*, d'après le texte anglais qui venait de paraître. Ce livre vient d'être traduit en français (Paris, Germer Baillière et Cie, in-8°). C'est le travail le plus complet qui existe sur la question des localisations, et plusieurs chapitres offrent un intérêt tout particulieur à ceux qui s'occupent de psychologie. Nous les leur signalons dès à présent, en nous réservant d'y revenir bientôt avec plus de détail.

La statue de Stuart-Mill, dont nous avons déjà parlé, vient d'être inaugurée à Londres, près de la station du Temple.

M. Laffitte et les positivistes appartenant à son école vont mettre à exécution le projet de *Revue occidentale* autrefois conçu par A. Comte. Cette revue paraîtra tous les deux mois et contiendra : 1° Une appréciation du mouvement politique, social et intellectuel accompli dans les deux mois qui l'auront précédée ; 2° Une série de travaux originaux dus au concours des positivistes occidentaux ; 3° Une reproduction des actes officiels émanant de la direction du Positivisme.

LIVRES NOUVEAUX

RENOUVIER ET PILLON. *Psychologie de Hume : Traité de la nature humaine*, liv. Ier, et *Essais philosophiques sur l'entendement;* trad. franç. In-12. Paris, *Bureau de la Critique philosophique.*

B. PEREZ. *Les trois premières années de l'enfant.* In-18. Paris, Germer Baillière.

FERRAZ, *Philosophie du devoir*, 3e édition in-12. Paris, Didier, 1878.

ROMANES. *De l'évolution des nerfs et du système nerveux;* traduit de l'anglais par E. RODIER. In-4, 16 pages. Paris, Masson.

Dr H. LEVITTOUX. *Lettre à un ami sur quelques questions fondamentales du domaine de la philosophie de la nature.* In-8. Savy, 1877.

HANSLICK. *Du Beau dans la musique*, traduit de l'allemand par Ch. BANNELIER. Paris, grand in-8, Brandus.

ROCHOLL. *Die Philosophie der Geschichte.* In-8. Gœttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1878.

BARACH. (Carl Sigmund.) *Kleine philosophische Schriften.* Wien, Braumüller, in-8, 1878.

BENEKE. *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, neu bearbeitet von* J. G. DRESSLER. 4e édition, in-8. Berlin, 1877, Mittler und Sohn.

J. H. VON KIRCHMANN. *Katechismus der Philosophie.* In-18. Weber, Leipzig, 1877.

F. KIRCHNER. *Katechismus der Geschichte der Philosophie.* In-18. Weber, Leipzig, 1877.

LAZARUS. *Das Leben der Seele*, tome II. 2e édition, in-8, 1870. Berlin, Dümmler.

HORWICZ. *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage.* Zweiter Theil; zweite Hälfte. In-8. Magdeburg, Faber.

TUTELLI (Paolo Emilio). *Schema di una metafisica dell'etica.* In-8, 1872-1877, 2 vol. Napoli.

TAMBURINI (Dott). *Del concetto odierno di phisiologia normale e di patologia della mente.* Firenze. Tipografia Cenniniana.

SERGI (Giuseppe). *E possibile che i fenomeni psichici si riducano a movimento ?* Messina, in-8, tipografia Philomena.

S.-F. DE DOMINICIS. *La Pedagogia e il Darwinismo.* In-4. Bari, Gissi et C.

Le propriétaire-gérant,

GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

L'ATOMISME GREC ET LA MÉTAPHYSIQUE

I

Parmi cette légion d'esprits curieux, actifs, quelquefois puissants, qui ont philosophé en Grèce avant l'école socratique, Démocrite est l'un des plus étendus et des plus vigoureux, peut-être le plus vigoureux en même temps que le plus étendu. C'est, dans l'ordre des temps, la première intelligence encyclopédique. Sans doute, presque tous ses prédécesseurs ou ses contemporains, emportés par une impatiente avidité de connaître et de comprendre, ont essayé comme lui d'embrasser la totalité des choses pour l'expliquer. Nul d'entre eux cependant n'a montré la profondeur, la netteté, la force de raisonnement, l'habileté systématique que l'on s'accorde à lui reconnaître. L'antiquité lui rend ce témoignage qu'il a lutté dans tous les combats de l'esprit et qu'il y a été vainqueur, autant du moins qu'alors on pouvait l'être. Diogène de Laërte cite un passage de Thrasyllus ainsi conçu : « Si les *Rivaux* sont de Platon, Démocrite paraît être cet interlocuteur anonyme, différent d'Œnopide et d'Anaxagore, qui, dans un entretien avec Socrate, disserte sur la philosophie et compare le philosophe à l'athlète vainqueur au pentathle. En effet, il (Démocrite) était lui-même philosophe dans ce sens; il avait cultivé la physique, la morale, les mathématiques, les lettres, et il avait une expérience consommée dans les arts [1]. » Le sceptique Bayle, ayant rencontré cet éloge, n'a point pensé que Thrasyllus eût surfait Démocrite. Au contraire, il s'est approprié ce jugement et l'a traduit en un noble langage. « C'était, a-t-il dit, un beau génie, un esprit vaste, pénétrant, qui donnait dans tout. La physique, la morale, les mathématiques, les belles-lettres, les beaux-arts, se trouvèrent dans la sphère de son activité. Il devint très-habile dans

1. Diogène de Laërte, *Démocrite*, liv. IX, ch. VII : Tauchnitz, 148. — Voir la traduction française de Ch. Zévort, tome II, p. 209.

toutes ces choses, et jusqu'à se pouvoir élever à la gloire de l'invention [1]. »

On peut l'affirmer en effet : la valeur philosophique de Démocrite est incontestée. Platon, il est vrai, n'a jamais parlé de lui; mais l'histoire, qui est bien forcée de constater ce singulier silence, s'en étonne sans se l'expliquer. En revanche, Aristote, en rédigeant ses ouvrages, semble avoir eu constamment ceux de Démocrite sous les yeux. S'il le réfute presque aussi souvent qu'il le cite, cette insistance à le combattre montre non qu'il le dédaigne, mais que, tout en se plaçant à un point de vue différent et en professant d'autres doctrines, il pense que les thèses de l'atomisme sont dignes d'être examinées. Il l'approuve d'ailleurs en plus d'un endroit. Enfin, s'il était prouvé — et cela ne l'est pas — qu'Aristote eût quelquefois emprunté à Démocrite sans le citer, Aristote est tellement riche de son propre fonds que ces emprunts, dont il n'avait guère besoin, seraient non certes à la honte d'Aristote, mais seulement à l'honneur de Démocrite. Au reste, ce qui proclame la haute importance que l'antiquité a attribuée à l'entreprise de Démocrite, c'est que la plupart de ses adversaires ont été en même temps ses admirateurs; c'est que ceux qui l'ont critiqué semblent s'être appliqués à le faire assez connaître pour le dérober à l'oubli et que, malgré la perte de ses ouvrages, on possède encore assez de textes pour retrouver et rétablir au moins les lignes principales de son système.

Chez les modernes, dès que l'attention s'est portée sur Démocrite, elle a été captivée, et elle est devenue de plus en plus vive, à mesure que l'histoire de la philosophie s'est mieux constituée à l'état de science appuyée sur l'érudition et guidée par la critique. Il serait trop long de marquer ce progrès dans chacun des travaux historiques, allemands, anglais et français, qui ont précédé l'*Histoire de la philosophie ancienne* de Henri Ritter. Dans celle-ci, vingt-cinq pages sont consacrées aux théories de Leucippe et de Démocrite [2]. On y saisit passablement l'ensemble et les traits caractéristiques de la doctrine ; mais des points essentiels restent dans l'ombre, plus d'une difficulté est éludée ou n'est même pas aperçue, beaucoup de textes instructifs sont encore ignorés. Quelques années plus tard, en 1843, paraissait à Berlin, en langue latine, un volume de 439 pages, par Fréd.-Guil.-Aug. Mullach, où l'auteur avait réuni tous les textes qu'il avait pu recueillir sur Démocrite, en y joignant des dissertations sur la

1. Bayle, *Diction. histor. et crit.*, article DÉMOCRITE.
2. Le texte allemand a paru de 1829 à 1835. — Voyez la traduction française, par C.-J. Tissot, tome Ier, p. 473-496.

vie, les écrits et la doctrine de ce philosophe [1]. Quelques réserves qu'il provoque, cet ouvrage d'abondante érudition et de patiente critique a vivement éclairé l'atomisme antique dans toutes ses parties. Il fait autorité, et M. F.-G.-A. Mullach n'a eu qu'à y puiser lorsqu'il a été chargé par notre savant éditeur Ambroise-Firmin Didot de composer le volume de *Fragments des philosophes grecs* livré au public en 1850 [2]. Pour être juste, il faut ajouter qu'un des morceaux qui figurent dans le volume daté de Berlin et de l'année 1843 avait été imprimé dès 1835. Mais, précisément à cette même époque, M. Ad. Franck, alors professeur de philosophie au lycée de Nancy, lisait à la Société des sciences, lettres et arts de cette ville un Mémoire sur cette question : rechercher les fragments qui subsistent de Démocrite et tous les passages des auteurs anciens qui se rapportent à sa doctrine. Cet heureux essai de reconstruction de l'atomisme par l'érudition a été imprimé dans le volume des travaux de l'Académie de Nancy pour l'année 1837 [3]. Il a fourni depuis de solides matériaux aux articles sur l'*Atomisme* et sur *Démocrite,* que M. Ad. Franck lui-même a donnés au grand *Dictionnaire des sciences philosophiques*, dont il a été le directeur et le collaborateur principal. Sept ans plus tard, M. C. Renouvier exposait et expliquait, d'après les sources, la théorie de Leucippe et de Démocrite, sous le titre très-juste d'École rationaliste, dans son *Manuel de philosophie ancienne* [4]. Une mention est due aussi à l'*Histoire du développement de la philosophie grecque*, par C.-A. Brandis, où l'on trouve des pages brèves, mais substantielles, sur le même sujet [5].

Ainsi, en Allemagne et en France à la fois, les ouvertures s'élargissaient de plus en plus, et le jour se faisait de plus en plus clair sur les commencements du matérialisme atomistique. Cependant nous ne commettrons aucune injustice à l'égard des éminents philosophes et savants que nous venons de nommer, et nous ne craindrons d'être démenti par aucun homme compétent, si nous déclarons avec franchise que l'exposition la plus riche, la plus complète de l'atomisme démocritique se trouve dans *La philosophie des Grecs*, par le docteur Edouard Zeller [6]. La seconde édition [7] du pre-

1. *Democriti Abderitae operum fragmenta,....* commentatus est F.-G.-A. Mullach. Berolini, 1843.
2. *Fragmenta philosophorum Graecorum.* Parisiis, A.-F. Didot, 1850.
3. *Mémoire de la Société royale des sciences, lettres et arts de Nancy*, 1837.
4. Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, 1844, t. Ier, p. 237-262.
5. Première partie, Berlin, 1862, p. 132-150.
6. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* von Dr. Eduard Zeller.
7. Il y avait eu une première édition de cette partie en 1844.

mier volume de cette œuvre considérable et sans égale est de 1856; la quatrième édition de ce même volume est de 1876. L'édition de 1856 ne contient pas moins de 87 pages, et quelles pages pleines et serrées, sur l'atomisme; l'édition de 1876 en contient 103, encore plus larges, plus pleines, plus denses. C'est un monument dans un autre monument, et cela, du reste, on peut le dire de presque tous les chapitres de cette grandiose composition. On se demande s'il sera possible d'ajouter encore quelque information, quelque texte, à cette masse, disons mieux, à cette moisson de textes et d'informations. On se demande ensuite qui donc sera jamais plus capable que M. Ed. Zeller de reconstruire chaque système avec sa physionomie individuelle et caractéristique. Aussi, et en attendant que la langue allemande soit devenue tout à fait familière à nos jeunes philosophes, qui sont d'ailleurs en grand progrès de ce côté, il importait que *La philosophie des Grecs* de M. Ed. Zeller fût traduite en français. Cette traduction a été entreprise par M. Émile Boutroux, ancien élève de l'Ecole normale supérieure. Il l'a commencée à Heidelberg, où il avait été envoyé en 1869 pour compléter ses études philosophiques. Il en a écrit le premier volume sous les yeux de l'auteur lui-même, qui voulut bien revoir le travail d'interprétation d'un bout à l'autre. La publication en a été retardée pendant plusieurs années, parce que M. E. Zeller préparait du premier volume une quatrième édition, la dernière. C'est sur cette édition qu'a été faite la traduction de la moitié du premier volume : elle vient de paraître il y a trois mois et présente toutes les garanties désirables, tant à cause de la part qu'y a prise l'auteur qu'à cause de l'intelligence philosophique et de l'habileté d'écrivain du jeune interprète [1].

J'ai voulu annoncer sans retard cette première partie de la traduction de M. E. Boutroux, quoiqu'elle n'embrasse pas la philosophie atomistique. Pour celle-ci, le lecteur de l'ouvrage de Zeller devra recourir directement au texte allemand. Mais, s'il ne connaît pas encore l'auteur de l'histoire de *La philosophie des Grecs*, qu'il se rassure. David Strauss a déclaré que cette composition allie la science allemande à la sagacité anglaise et à l'élégance française. Ce que nous oserons dire, c'est que la langue de M. Ed. Zeller nous est presque aussi aisée à comprendre que celle de Schopenhauer, quelles que soient d'ailleurs les différences. Or l'éloge, à notre sens, n'est

1. *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, par Edouard Zeller, professeur de philosophie à l'Université de Berlin. — Première partie. *La Philosophie des Grecs avant Socrate*. Traduite de l'allemand par Émile Boutroux. T. Ier. Introduction générale. Les anciens Ioniens. Les Pythagoriciens. — Paris. Hachette 1877.

pas médiocre. Quoi qu'il en soit sur la question qui nous occupe, le chapitre de l'ouvrage de M. E. Zeller est désormais le point de départ comme la base de tout travail nouveau, soit d'érudition pure, soit d'interprétation doctrinale. On le sait bien en Allemagne et en France. Dans son *Histoire du matérialisme*, qui vient aussi d'être traduite en français, Lange [1] a pris M. E. Zeller pour guide et l'a franchement avoué. Chez nous, M. Louis Liard, aujourd'hui professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Bordeaux, a soutenu à la Sorbonne en 1873 une remarquable thèse *de Democrito philosopho*, où, tout en pensant par lui-même et non sans profondeur, il n'a eu garde de se priver des secours et des lumières que lui offraient le livre de Mullach et *La philosophie des Grecs* de M. Ed. Zeller.

On ne serait pas trop téméraire en affirmant que la doctrine de Démocrite est aujourd'hui définitivement retrouvée et reconstituée, autant du moins qu'elle pourra l'être jusqu'à l'heure où l'on aura découvert dans quelque nouveau Pompeï tout à coup exhumé un des ouvrages perdus du disciple de Leucippe. Mais quel était au juste l'esprit de cette doctrine? Ce serait se former de Démocrite une idée aussi fausse que grossière que de le prendre pour un génie exclusif et absolu, pour un partisan fanatique du pur empirisme, pour un adversaire déclaré de la raison, pour un physicien affirmant la matière telle seulement que nos organes la rencontrent et que nos sens nous la représentent. Les préoccupations philosophiques de la science contemporaine ont amené les penseurs à un point de vue nouveau, du haut duquel l'atomisme de Démocrite a été mieux aperçu, mieux compris. Il est arrivé qu'une partie notable des savants modernes, après avoir commencé par l'empirisme, ont enlevé peu à peu à la matière toute réalité sensible, et déclaré que l'étendue corporelle n'est qu'un concept de l'entendement humain. De leur côté, les philosophes, en France et ailleurs, en disaient autant. Dans une étude où il a su allier beaucoup de sagacité à des connaissances étendues, M. Nolen a mis en relief l'idéalisme de Lange. Il nous a montré l'historien du matérialisme prenant à son compte ces mots de Rokitansky : « La théorie atomistique conduit justement à une conception idéaliste du monde. » Au début de cette même étude, M. Nolen a écrit : « Le titre de l'*Histoire du matérialisme* de Lange risque d'égarer les lecteurs sur la véritable doctrine de l'auteur, et les expose à prendre pour la justifica-

1. *Histoire du matérialisme et Critique de son importance à notre époque*, par F.-A. Lange, traduit de l'allemand sur la 2e édition par B. Pommerol, avec une introduction par D. Nolen, professeur à la Faculté de Montpellier. T. I, *Histoire du matérialisme jusqu'à Kant*. Paris, C. Reinwald et Cie.

tion du matérialisme l'ouvrage qui en est la négation la plus radicale [1]. Mais, d'un autre côté, le même Lange soutient avec raison que l'atomistique moderne procède de celle de Démocrite, et que celle-ci, à la bien comprendre, contient une part de vérité. En lisant ces jugements, on se demande involontairement si cet idéalisme à l'endroit de la matière, auquel mène l'atomistique en général, ne serait pas, au moins en germe, dans l'atomistique de Démocrite. On se rappelle que Démocrite a douté du témoignage des sens, tandis que, au contraire, il a accordé pleine confiance à la connaissance purement rationnelle. On éprouve enfin le besoin d'étudier avec une attention toute nouvelle, et en appelant à son aide les travaux les plus récents, la méthode dont Démocrite s'est servi, tantôt sciemment, tantôt sans s'en apercevoir, pour édifier son système. C'est sur ce point que nous allons essayer de concentrer les lumières recueillies jusqu'ici par les historiens du premier atomisme.

II

A ne la considérer que par ses côtés extérieurs, la philosophie de Démocrite se présente clairement avec les caractères d'une doctrine construite au moyen de la méthode déductive. Assurément, il appartient lui aussi à la classe de ceux qu'Aristote appelait : les physiciens. Cette classe comprend, à vrai dire, tous les philosophes de la période antésocratique, dont le trait commun est, selon l'expression de M. Ed. Zeller, le dogmatisme physique (*physikalischer Dogmatismus*). Mais ces physiciens, dans leur recherche de l'explication de la nature, se servaient un peu, très-peu de l'observation et de l'expérience; ils employaient beaucoup, au contraire, le raisonnement. Après avoir posé quelques principes que leur avait suggéré le spectacle de certains phénomènes, ils en tiraient déductivement la série totale des existences. Démocrite a fait comme eux; mais il paraît l'avoir fait plus géométriquement encore, encore plus mathématiquement.

La première preuve extérieure qui nous en soit fournie par l'histoire, c'est qu'il a été regardé comme un imitateur, bien plus, comme un disciple du pythagorisme, la plus mathématique des philosophies. « Ses écrits — dit Diogène de Laërte — montrent assez

1. Revue philosophique, octobre 1877, p. 480 : *L'Idéalisme de Lange*, par D. Nolen. — V. même Revue, décembre 1877, p. 375 : *Le Mécanisme de Lange*, également par M. D. Nolen.

quel il était. Thrasyllus affirme qu'il avait pris pour modèles les pythagoriciens; et, en effet, il a lui-même cité Pythagore avec éloge dans le traité qui porte le nom de ce philosophe. On pourrait même croire, n'était la différence des temps, qu'il lui a dû toutes ses doctrines et a été son disciple. Du reste, Glaucus de Rhége, son contemporain, dit qu'il avait eu pour maître un pythagoricien; Apollodore cite même nommément Philolaüs [1]. » On a beaucoup commenté ce texte. Mullach l'a discuté et pesé avec soin. Après en avoir écarté les assertions trop hasardées, et après avoir combiné les témoignages à peu près concordants de Glaucus de Rhége et d'Apollodore de Cyzique, il s'arrête à cette conclusion que Démocrite a connu intimement Philolaüs en Italie [2]. M. Ed. Zeller se garde d'être aussi décisif. Dans une de ces notes qui sont quelquefois de véritables Mémoires, il reprend tous les textes invoqués et rapprochés par Mullach et par d'autres, et il se borne à en déduire ceci : « que Démocrite pouvait bien sans doute s'être approprié l'allure mathématique de la philosophie pythagoricienne; mais que sa doctrine n'a avec celle des pythagoriciens aucune parenté (*seine Philosophie hat mit derjenigen der Pythagoreer keine Verwandtschaft* [3]). Nous adoptons ce jugement, quelque réservé qu'il soit. Jointe à d'autres, cette première preuve des habitudes déductives de Démocrite acquerra de la portée.

Nous en trouvons une seconde preuve extrinsèque dans le catalogue des ouvrages de Démocrite qu'avait dressé Thrasyllus et que nous a conservé Diogène de Laërte. Thrasyllus avait rangé ces ouvrages, tous perdus aujourd'hui, en quatre classes [4]. Laissons de côté ceux qui se rapportaient à la morale, à la physique, à la musique et aux arts, et ne parlons que de ceux qui se rattachaient aux mathématiques. Ces derniers sont au nombre de douze. On les groupe diversement : parfois on en réunit deux en un seul; mais on n'en conteste pas l'origine. Or, quatre ou cinq d'entre eux témoignent, par le titre qu'ils portaient et qui est tout ce qui en reste, que Démocrite avait poussé très-loin l'étude des problèmes et des théories mathématiques. Ainsi il y en avait un qui était intitulé : Περὶ ψαύσιος κύκλου καὶ σφαίρας : Sur la tengence du cercle et de la sphère. On lisait en tête d'un autre : Περὶ γεωμετρίης ἢ γεωμετρικόν : Sur la géométrie ou Traité géométrique. Un troisième avait pour

1. Diogène de Laërte, livre IX, 39, *Démocrite* : Ed. Tauchnitz. 149. Trad. fr. citée. T. II, p. 209.
2. Mullach, ouvrage cité, p. 52.
3. *Die Philosophie der Griechen.* Ire partie, 4e édition, p. 764, en note.
4. Diog. de Laërte, liv. IX, 43 : Tauchnitz, p. 752.

titre ce simple mot : Ἀριθμοί, les Nombres, mot qui répond à une vaste science, où le raisonnement joue un rôle considérable. Démocrite avait laissé deux livres sur les lignes irrationnelles et sur les solides : Περὶ ἀλόγων γραμμέων καὶ ναστῶν. Tous les interprètes ont entendu, par ces mots, un ouvrage sur les solides et sur les lignes dites incommensurables, c'est-à-dire qui n'ont pas de commune mesure. Des questions plus difficiles encore et plus compliquées remplissaient les traités désignés par les mots Ἐκπετάσματα et Ἀκτινογραφίη, probablement relatifs l'un et l'autre à la perspective théâtrale, qu'Agatarchus venait de créer à Athènes sous la direction d'Eschyle, sur laquelle il avait écrit et dont Anaxagore et Démocrite, profitant de ses leçons, avaient après lui développé la théorie. L'importance des travaux scientifiques de Démocrite n'a pas échappé à Montucla. « Démocrite — a-t-il dit — s'adonna avec grand soin à la géométrie, et il paraît que cette science lui dut beaucoup. Nous conjecturons par divers titres d'ouvrages qu'il fut un des principaux promoteurs de la doctrine élémentaire sur les contacts des cercles et des sphères et sur les lignes irrationnelles et les solides. La perspective et l'optique lui durent aussi quelques-uns de leurs premiers traits. Vitruve l'associe à Anaxagore dans l'invention de la première de ces sciences, sujet sur lequel il écrivit un traité intitulé *Actinographie*. Il est probable qu'il s'y agissait encore de l'optique directe, c'est-à-dire de la manière dont nous apercevons les objets [1]. »

Dans cet ordre de preuves, en voici une qui l'emporte de beaucoup sur les autres et par laquelle nous finirons. C'est un témoignage de Démocrite sur son propre compte, cité par Clément d'Alexandrie. Celui-ci, comme pour bien montrer qu'il copie un texte autobiographique, y ajoute cette explication : « Ces paroles sont de Démocrite, dans un endroit où il parle de lui-même et où il insiste avec fierté sur l'étendue et la diversité de son savoir. » Or, dans ce curieux passage, il est dit : « De tous les hommes de mon temps, je suis celui qui ai parcouru le plus grand nombre de pays, exploré les régions les plus lointaines, vu le plus de climats et de contrées, entendu le plus grand nombre de savants, et personne ne m'a jamais surpassé dans l'art de combiner géométriquement les lignes et de faire des démonstrations, non pas même ces Égyptiens appelés Harpédonaptes, chez lesquels, étranger, j'ai vécu cinq années entières [2]. » — Le sens du mot Harpédonaptes a été ingénieusement

1. Montucla, *Histoire des mathématiques*. Paris, 1758, t. I, part. I, livre III, p. 141.
2. Clément d'Alexand., *Stromat.*, I, p. 304. édit. Sylburg.

déterminé par Mullach [1]. Il signifie à la lettre : hommes qui se servent d'un cordeau, et cela pour mesurer, pour arpenter. Il y a plus : leur nom se rapproche du vieux terme gaulois *arapennis* et du mot latin *arpendium*, d'où nous avons tiré *arpent*. Démocrite était donc plus habile géomètre que les arpenteurs égyptiens, qui toutefois n'étaient pas de simples mesureurs de terrains, car l'arpentage mène à la levée des plans, celle-ci à la triangulation, et celle-ci à son tour à la trigonométrie. Au reste, Démocrite prend soin d'avertir qu'il les surpassait, ou du moins qu'il n'était pas égalé par eux, dans la construction des figures et dans la démonstration. Il s'agit donc bien ici d'une science déjà avancée et déjà armée de sa théorie et de ses méthodes déductives. Cicéron n'a pas cru trop dire, et il semble n'avoir pas trop dit, lorsqu'il a qualifié Démocrite de maître en géométrie [2].

III

Voilà ce que nous apprennent les témoignages extérieurs sur le caractère prédominant de la méthode de Démocrite. Pénétrons maintenant dans l'intérieur de la doctrine, afin d'y surprendre, s'il se peut, en flagrant délit, les procédés dont il s'est servi, sciemment ou non, pour construire son système.

En lisant certains passages d'Aristote, on incline à penser que Démocrite a presque inauguré l'emploi de la méthode d'observation, ou tout au moins que Leucippe et lui y avaient habituellement recours, tandis que, au contraire, ils n'auraient suivi que par exception les voies du raisonnement déductif. Dans un premier endroit de son traité sur *la Génération et la Corruption*, Aristote, opposant les atomistes à Platon et aux Platoniciens, s'exprime ainsi : « La cause qui a fait que ces philosophes (Platon et son école) ont aperçu moins bien que d'autres les phénomènes sur lesquels tout le monde est d'accord, c'est le défaut d'observation (ἀπειρία). Au contraire, ceux qui ont donné davantage à l'examen de la nature (ὅσοι ἐνωκήκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς) sont mieux en état de découvrir ces principes, qui peuvent s'étendre ensuite à un si grand nombre de faits. Mais ceux qui, se perdant dans des théories compliquées, n'observent pas les faits réels (ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες), n'ont les yeux fixés que sur un petit nombre de phénomènes, et ils se prononcent plus aisément. C'est ici qu'on peut bien voir toute la différence qui sépare

1. Mullach, ouvrage cité, page 4, note 11e.
2. Cicéron, *de Finibus*, liv. I, ch. VI, § 20.

l'étude véritable de la nature et une étude purement logique (ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες); car, pour démontrer, par exemple, qu'il y a des atomes ou grandeurs indivisibles, ces philosophes (toujours Platon et les siens) prétendent que, s'il n'y en avait pas, le triangle même, le triangle idéal serait multiple, tandis que, sur cette question, Démocrite paraît ne s'en être rapporté qu'à des études spéciales et toutes physiques (οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι)[1]. » Dans le même traité, à propos de la question si obscure et si importante de l'agir et du pâtir réciproque des corps, Aristote cite encore les deux chefs de l'atomisme et dit : « Leucippe et Démocrite ont tracé ici mieux que personne le vrai chemin; et ils ont tout expliqué d'un seul mot, en prenant le point de départ réel qu'indique la nature (ἀρχὴν ποιησάμενοι κατὰ φύσιν ἥπερ ἐστίν)[2]. »

Malgré ce que ces affirmations ont d'explicite, la supériorité qu'Aristote accorde à Leucippe et à Démocrite, quant à l'usage qu'ils ont su faire de la méthode d'observation, est toute relative. Son jugement sur ce point veut être réduit à une portée plus restreinte, et Aristote nous en a laissé lui-même le moyen en reproduisant les arguments par lesquels les atomistes démontraient leurs thèses fondamentales. Au moyen de ces textes d'Aristote et de ceux des écrivains postérieurs, il n'est pas impossible de déterminer la part de l'expérience et la part de la raison dans le travail de construction de l'atomisme antique.

Démocrite, poursuivant et organisant l'œuvre philosophique qu'il avait commencée en collaboration avec Leucippe, compose l'univers avec les quatre principes suivants : le vide, les atomes ou le plein, le mouvement, la nécessité. Tous les détails du système rentrent sous ces quatre chefs.

Les atomistes démontraient le vide par voie d'expérience et par le raisonnement déductif. En outre, ils en affirmaient certains caractères qu'ils semblaient tenir pour évidents, puisqu'ils ne les démontraient pas.

A l'appui de l'existence du vide, ils invoquaieut trois expériences. Premièrement : « les tonneaux contiennent le vin avec les outres, comme si le corps se condensait dans les vides qui se trouvent à son intérieur[3]. » Ce langage est tellement concis qu'il a besoin de commentaire. M. Barthélemy Saint-Hilaire l'a bien expliqué : les atomistes voulaient dire que, si l'on verse le vin d'un tonneau dans une

1. Aristote., *Génér. et Corrupt.*, liv. I, ch. II. Edit. F. Didot, p. 435. Traduct. de M. B. Saint-Hilaire, p. 15 et 16.
2. *Ibid.*, liv. I, ch. VIII. Didot, p. 448. Trad. fr., p. 86.
3. Aristot., *Phys.*, liv. IV, ch. VIII. F. Didot, 292. — Trad. fr., p. 190.

outre de même capacité, on peut ensuite remettre l'outre pleine de vin dans le tonneau, qui se trouve ainsi contenir cette fois d'abord le vin, plus l'épaisseur de l'outre. La conclusion était que le vin contenait en lui-même un vide équivalent à l'épaisseur de la peau de l'outre. M. Barthélemy Saint-Hilaire juge avec raison que cette preuve ne vaut rien, parce que le vin est incompressible. M. J. Dumas, dans ses *Leçons sur la philosophie chimique*, explique clairement en quoi consistait l'illusion des atomistes. « Leucippe, dit-il, ne s'apercevait pas que l'outre était extensible et que le vin qu'il s'imaginait avoir comprimé dans le point où la pression avait lieu était simplement refoulé dans les autres parties de l'outre [1]. » Il faudrait savoir encore — ajouterons-nous — si le tonneau était bien plein au début de l'expérience, si l'on mettait bien dans l'outre tout le vin du tonneau, et enfin comment on refermait le tonneau par-dessus l'outre.

Le second fait cité par Aristote montre quelle imparfaite connaissance les atomistes avaient du phénomène de la nutrition. « Il paraît — disaient-ils — que dans tous les êtres le développement ne peut se faire qu'à la condition du vide, car les aliments que les êtres absorbent sont un corps et il est impossible que deux corps soient ensemble dans le même lieu [2]. » — Sans doute, la nutrition suppose que les aliments trouvent où se placer ; mais la démolition s'opère au fur et à mesure de la construction, et les matériaux qui sortent font place à ceux qui entrent.

La troisième expérience était celle du vase plein de cendres, lequel cependant admet autant d'eau même étant plein de cendres qu'il en contiendrait étant vide [3]. Ici, le fait est tout simplement faux, car la cendre occupe dans le vase une certaine place que l'eau ne saurait occuper en même temps.

Sans aucun doute, les atomistes estimaient ces expériences concluantes. Et cependant, qu'ils en eussent ou non conscience, et comme s'ils eussent senti qu'elles ne se suffisaient pas à elles-mêmes, ils les établissaient sur ce principe tantôt exprimé, tantôt sous-entendu par eux, que deux corps ne peuvent pas au même instant occuper le même espace. Ce principe, ils semblent l'avoir méconnu, ou du moins oublié dans la troisième preuve expérimentale : mais ils l'annonçaient expressément dans la seconde, dans l'argument physiologique, où ils disaient : « Deux corps ne peuvent exister ensemble

1. *Leçons sur la philosophie chimique*, 2e édition, 1878, p. 266.
2. Aristot., *Physiq.*, liv. IV, ch. VIII, Didot, p. 292.
3. Même endroit.

dans le même lieu (δύο δὲ σώματα ἀδύνατον ἅμα εἶναι) [1]. » N'était-ce pas avouer implicitement, d'une première façon, que l'expérience n'a qu'une solidité d'emprunt, puisque sa base est en dehors d'elle-même?

Or, ils l'avouaient d'une autre façon, et cette fois avec plus de netteté, lorsqu'ils déduisaient directement la nécessité du vide de l'impossibité du mouvement sans le vide. Aristote dit en parlant d'eux : « Ceux qui ont affirmé l'existence du vide se rapprochent « davantage de la vérité. Un premier point qu'ils soutiennent, c'est « que, sans le vide, il n'y a pas de mouvement possible dans l'es-« pace...... puisque le mouvement, s'il n'y avait point de vide, ne « pourrait avoir lieu (οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν, εἰ μὴ εἴη κένον). Le « plein évidemment ne peut rien admettre ; et s'il admettait quelque « chose, et qu'il y eût alors deux corps dans un seul lieu, il n'y « aurait pas de raison pour que tous les corps, quel qu'en fût le « nombre, ne pussent s'y trouver en même temps, car on ne saurait « indiquer ici une différence qui ferait que cette supposition cessât « d'être admissible. Mais si cela est possible, le plus petit pourrait « alors recevoir et contenir le plus grand..... [2]. » La forme exacte et précise de ce raisonnement un peu embarrassé serait le syllogisme suivant :

Deux corps ne peuvent occuper au même instant le même espace ;

Or si le mouvement se produisait sans l'existence du vide, deux et même plusieurs corps occuperaient au même instant le même espace ;

Donc le vide existe.

Maintenant, si l'on examine un à un tous les textes relatifs à l'atomisme, on ne trouvera nulle part une démonstration quelconque de ce jugement que deux corps ne peuvent occuper au même instant le même espace. Les atomistes le tenaient donc pour une proposition évidente, pour un axiome supérieur à la fois au raisonnement et à l'expérience, puisqu'ils l'employaient, nous l'avons vu, comme support tantôt de l'expérience et tantôt du raisonnement.

Ce vide, condition de tout mouvement, était si peu, dans leur pensée, le fruit d'une connaissance expérimentale, qu'ils le déclaraient infini. Et ce mot ne signifiait pas, dans leur langage, un simple indéfini, une quantité à laquelle on peut ajouter toujours, ou de laquelle on peut toujours retrancher quelque chose. Ils avaient enlevé au vide tout caractère de limitation, variable ou invariable, en disant que cet infini n'a ni haut ni bas, parce que le haut et le bas expri-

1. Même endroit.
2. Même endroit. Didot, p. 293.

ment des bornes, des limites, des distances. Bien avant Simplicius [1], Cicéron avait insisté avec la dernière précision sur cette immensité vraiment infinie du vide : « Ille (Democritus) atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri, ut concursionibus inter se cohærescant [2]. »

Enfin, ce qui ne doit laisser aucun doute sur l'origine exclusivement rationnelle que Démocrite attribuait à la notion du vide, c'est un texte catégorique, décisif, que Sextus Empiricus a cité en reproduisant les expressions mêmes de la langue du philosophe et en les traduisant en mots grecs du vocabulaire usuel : « La différence qui nous sépare de Démocrite, quant au scepticisme, devient éclatante lorsque Démocrite dit : Les atomes et le vide existent réellement, ἐτεῇ; or, par ce mot réellement, ἐτεῇ, Démocrite veut dire : véritablement, ἀντὶ τοῦ ἀληθείᾳ [3]. » Ainsi, Démocrite affirmait l'existence réelle et certaine du vide et des atomes ; en cela, il différait des sceptiques; mais il doutait de la sensation, dit Sextus au même endroit ; en quoi il ressemblait aux sceptiques. Donc les atomes et le vide ne lui étaient pas connus par la sensation, par l'expérience sensible. C'étaient, comme l'a dit plus tard Epicure en une formule rigoureusement exacte, c'étaient des objets de pure raison : λόγῳ θεωρητά [4].

L'analyse de la conception des atomes et des notions qu'elle enveloppe va nous découvrir une coopération peut-être plus grande encore de la raison intuitive.

Un principe domine toute la philosophie atomistique. Si l'on enlevait cette clef de voûte, l'édifice s'écroulerait. « Rien ne vient du néant, rien ne retourne au néant [5]. » Démocrite invoquait souvent cette loi des existences, qu'ont d'ailleurs proclamée, comme lui, la plupart des philosophes antésocratiques. Ils voulaient dire par là non que tout ce qui commence d'exister a une cause, mais que tout ce qui naît provient d'une substance, d'une matière préexistante, et que cette matière n'est jamais anéantie. En d'autres termes, ce principe jouait dans leur doctrine le même rôle que le principe des substances chez certains modernes. Démocrite le comprenait positivement dans ce sens, et personne n'en a fait un aussi grand usage que lui.

Démontrait-il ce principe? Nullement, il se contentait de le poser;

1. Simplic. ad Aristot., *de Cœlo.*, IV, fol. 165, *b.*
2. Cicer., *de Finibus*, liv. I, ch. VI, § 17.
3. Sextus Emp., *Pyrrhon. hypotyp.*, lib. I, ch. 30, p. 54.
4. Stobæus, *Eclog. phys.*, p. I, tom. II, p. 796, ed. Heer.
5. Diog. de Laërt., liv. IX, 44 : Tauchnitz, p. 151.

et il le considérait si bien comme incontestable, comme évident, que le contraire et toute proposition qui en impliquait le contraire était absurde pour lui. C'est, par exemple, au nom de cette absurdité, qu'il démontre l'indivisibilité finale de l'atome. Cette démonstration, nous la possédons : Aristote l'a citée en entier, et la voici : « Puisque le corps est censé doué de cette propriété (la divisibilité à l'infini), admettons qu'il soit absolument ainsi divisé. Mais alors que restera-t-il donc après toutes ces divisions ? Sera-ce une grandeur ? Mais cela n'est pas possible, car alors il y aurait quelque chose qui aurait échappé à la division, et l'on supposait au contraire que le corps était divisible sans aucune limite et absolument. Mais s'il ne reste plus ni corps ni grandeur, et qu'il y ait cependant encore division, ou bien cette division ne portera que sur des points, et alors les éléments qui composeront le corps seront sans aucune grandeur; ou bien il n'y aura plus rien du tout (ἢ ἐκ στιγμῶν ἔσται καὶ ἀμεγέθη ἐξ ὧν συγκεῖται (τὸ σῶμα), ἢ οὐδὲν παντάπασιν). Par conséquent, soit que le corps vienne de rien, soit qu'il soit composé (le supposer divisible à l'infini), c'est toujours réduire le tout à n'être qu'une apparence [1]. » — Ainsi, faire provenir un corps du rien, le composer avec des riens, le réduire à n'être qu'une apparence, autant d'absurdités pour Démocrite. S'il ne le dit pas en propres termes à cette page, s'il nous laisse le reconnaître et le dire nous-mêmes, à la page suivante le mot décisif est écrit en toutes lettres : « Il est absurde de croire que la grandeur puisse jamais venir de choses qui ne sont pas des grandeurs : ἄτοπον ἐκ μὴ μεγεθῶν μέγεθος εἶναι [2]. » Si cela est absurde, le contraire est évident. C'est donc, on le voit, un axiome, dans cette doctrine, que tout corps se compose d'une matière préexistante; et cet axiome se confond avec le principe général que : rien ne vient de rien.

Démocrite ne se contente pas d'affirmer l'atome tantôt comme la conséquence nécessaire du principe général des substances, tantôt comme la seule réalité véritable et certaine avec le vide; on dirait qu'il se soit attaché à dépouiller systématiquement l'atome des caractères qui, en le plaçant sous la prise des sens, l'abaisseraient au niveau de l'expérience. Si quelque partisan exclusif de l'expérience sensible était tenté de compter Leucippe et Démocrite parmi les philosophes de son opinion, il n'aurait pour se détromper qu'à prendre connaissance des textes suivants.

Leucippe, au rapport d'Aristote, déclarait que les atomes, qui sont

1. Arist., *Génér et Corrupt.*, liv. I, ch. II, § 11, 12 : Didot, p. 435, trad. fr., p. 17.
2. *Ibid.*, trad. fr., p. 19.

en nombre infini, ont une masse si petite qu'ils ne sauraient être visibles. Ce sont des invisibles, ἀόρατα [1]. Les voilà donc soustraits pour le moins à l'un de nos sens. Démocrite, lui, se montrait à cet égard tout à fait absolu. Dans un de ses chapitres, Sextus Empiricus énumère les doctrines diverses des philosophes à l'égard tant de la vérité intelligible que de la vérité sensible. Arrivant à Platon et à Démocrite, il dit : « Platon et Démocrite n'ont, l'un et l'autre, tenu pour vrai que les intelligibles, τὰ νοητά [2]. » Ce rapprochement ne laissera pas que d'étonner certains esprits imbus d'une pensée toute contraire. Mais, dans la phrase qui suit, Sextus Empiricus insiste sur le jugement qu'il vient de porter et le confirme : « Démocrite, continue-t-il, assuré qu'il n'y a rien de sensible au fond de la réalité, soutient que l'essence des atomes qui composent tous les êtres exclut toute qualité sensible : πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον φύσιν. Quoique solides, ces éléments, ces atomes n'ont que des caractères géométriques ; ils ne diffèrent entre eux que par la forme, l'ordre et la position. Et ces différences, nous ne les percevons point par les sens, — il faut le répéter, — puisqu'aucune qualité de l'atome n'est sensible. La conclusion de cette doctrine, c'est que rien de réel n'est sensible ; c'est que rien de sensible n'est réel ; c'est qu'enfin il n'y a de réel que le non-sensible. M. Ed. Zeller comprend et traduit parfaitement la pensée intime de Démocrite lorsqu'il écrit : « *Demokrit hält nur das Unsinnliche für ein wirkliches* [3]. »

Impossible donc de le nier : à mesure que la lumière se fait plus vive sur l'atomisme de Démocrite par le rapprochement légitime des textes, on y voit décroître graduellement la part de l'expérience, de la perception au moyen des sens, et, inversement, grandir le rôle de la raison, des axiomes que pose la seule raison, et du raisonnement déductif qui tire des conséquences de ces axiomes. Rien ne serait plus aisé que d'augmenter la force des preuves précédentes en y joignant certaines propositions qui sortent nécessairement des affirmations de Démocrite, quoique celui-ci ne les en ait pas lui-même tirées. Mais, quoique ce procédé ne soit nullement illicite, il convient de n'en pas abuser, et même de n'en user qu'à défaut de tout autre moyen d'explication ou de réfutation. En y recourant avec excès, Aristote s'est livré à des rigueurs de critique, dont quelques-unes ressemblent à des injustices et dont d'autres ne laissent plus apercevoir quelle était la pensée de l'auteur qu'il combat. Il est plus sûr

1. Arist., *Gén. et Corrupt.*, liv. I, ch. VIII : Didot, 448, tr. fr., p. 90.
2. Sext. Empir., *Math.*, VIII, p. 459.
3. *Die Philosophie der Griechen*, t. Ier, 4e édition, p. 775, note 1.

de n'attribuer, autant que possible, à chaque philosophe que ce dont les textes portent avec eux-mêmes la formelle expression.

En suivant cette voie, nous rencontrons encore deux points de la théorie atomistique où le travail prédominant de la raison rejette presque complétement dans l'ombre le concours de l'expérience.

Parmi les attributs des atomes, Démocrite comptait l'éternité, l'infinité de la durée. Pas plus que l'infini du vide, celui du temps n'était à ses yeux une certaine quantité formée expérimentalement de fractions de durée, placées bout à bout sur une ligne indéfinie. D'emblée, nous dirions aujourd'hui *à priori*, Démocrite pose l'éternité des atomes à titre d'évidence; ou bien, lorsqu'il donne une raison de cette éternité, il se borne à énoncer un axiome qui embrasse les choses éternelles et les soumet à une seule loi qui n'a besoin d'aucune preuve. « Démocrite — dit Aristote — soutient qu'il est impossible que tout naisse; car, selon lui, le temps ne naît pas [1]. » Impossible ici signifie absurde; et le contraire de l'absurde, c'est l'évidente nécessité.

L'action maîtresse de la raison se manifeste encore, peut-être plus expressément, dans l'explication de l'origine du mouvement, et en général du commencement des êtres par les atomistes. On sait que, selon ces philosophes, la cause unique des existences diverses est la rencontre des atomes. Mais ces atomes, Démocrite enseignait qu'ils étaient immobiles par nature, par essence, φύσει ἀκίνητα, et qu'il fallait un choc pour les mouvoir [2]. Il est permis de voir dans cette conception un sentiment déjà clair de ce que les modernes ont appelé l'inertie de la matière, ou, en d'autres termes, son indifférence au repos et au mouvement avec l'incapacité de se mouvoir elle-même. Quoi qu'il en soit, Aristote se plaint de ce que les atomistes ont omis de traiter la question de savoir d'où vient le mouvement et comment il existe chez les êtres. Tel est le reproche général qu'il leur adresse dans la *Métaphysique* [3]. Dans la *Physique*, son objection est plus développée et plus précise. « Il y en a d'autres — dit-il — qui rapportent le ciel tel que nous le voyons, et tous les phénomènes cosmiques, à une cause toute spontanée. Selon eux, c'est le hasard qui a produit la rotation, ainsi que le mouvement qui a séparé les éléments et combiné l'univers entier selon l'ordre où il est aujourd'hui. Mais c'est ici qu'il y a vraiment de quoi s'étonner; car on soutient que les animaux et les plantes ne doivent pas leur existence

1. Arist., *Physiq.*, liv. VIII, ch. I : Didot, 343, tr. fr., 460.
2. Simplicius *in Physic.*, fol. 96.
3. Arist., *Mét.*, liv. I, ch. IV : Brandis, p. 15.

et leur reproduction au hasard, et que la cause qui les engendre est ou la nature, ou l'intelligence, ou tel autre principe non moins relevé, attendu que la première chose venue ne naît pas fortuitement d'un germe quelconque, mais que de tel germe c'est un olivier qui sort, tandis que de tel autre c'est un homme; et, en même temps, on ose prétendre que le ciel et les choses les plus divines parmi les phénomènes visibles sont le produit spontané du hasard, et que leur cause n'est pas du tout analogue à celle qui produit les animaux et les plantes [1]. » — J'ai dû citer en entier ce curieux passage. Il nous apprend que, pour les atomistes, le domaine du hasard s'arrêtait aux confins de la vie, et qu'ici régnait une cause nouvelle et différente, laquelle, d'après Aristote, était appelée par eux tantôt la nature, tantôt même l'intelligence. Mais, lorsqu'ils ne parlaient que de la naissance des choses, sans distinguer les êtres vivants de ceux qui ne le sont pas, le hasard signifiait à leurs yeux un principe sur la nature duquel on ne doit pas se méprendre et dont l'existence était par eux posée comme un pur axiome.

Ce principe, en effet, ils l'appelaient la *raison*, et l'axiome qui l'affirme était ainsi conçu et exprimé : « Aucune chose ne naît à l'aventure, mais tout naît en vertu de la raison et de la nécessité. » « Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης [2]. » Stobée, qui cite ces remarquables paroles, dit qu'elles sont de Leucippe, dans son ouvrage περὶ Νοῦ. Il est plus que vraisemblable qu'elles sont de Démocrite, qui avait effectivement composé un traité sur l'*Intelligence*. La plupart des critiques modernes, notamment Mullach [3] et M. Ed. Zeller [4], partagent cette opinion. Et ce détail n'est point insignifiant; car l'énergique précision et la profondeur de cette sentence marquent un degré de maturité dans la pensée qui répond mieux au temps et au génie de Démocrite. De plus, la façon dont Stobée annonce sa citation : λέγει γὰρ ἐν τῷ περὶ Νοῦ, prouve qu'il copie textuellement, et que les mots : πάντα ἐκ λόγου, ne sont pas apocryphes. Voilà donc que, selon Démocrite, tout arrivait à l'existence en vertu de la raison. Comment concilier ce texte avec le passage d'Aristote où il est dit que, d'après les atomistes, c'est le hasard, le fortuit, le spontané fortuitement agissant, τὸ αὐτόματον, qui a produit le mouvement initial des atomes? M. Ed. Zeller donne de cette apparente contradiction une solution qui paraîtra peut-être hardie, mais que je tiens pour absolument juste. « Aristote, dit

1. Arist., *Physiq.*, liv. II, ch. IV, § 7 : Didot, p. 265.
2. Stob., *Eclog. phys.*, p. 160.
3. Mullach, ouv. cité, p. 357.
4. *Die Philosophie der Griechen*, t. Ier, 4e édit., p. 789, note 3.

M. Zeller, reproche aux atomistes d'avoir mal expliqué la cause du mouvement; mais ce reproche tombe à faux lorsque l'on sait que les atomistes avaient rapporté le mouvement au fortuit, au hasard. Or, on peut appeler ce premier mouvement fortuit, lorsqu'on n'entend par fortuites que les choses qui se produisent indépendamment d'une cause finale. Quant à comprendre, par cette expression de fortuit, un accident sans cause naturelle, les atomistes en étaient tellement éloignés, qu'ils ont plusieurs fois expressément déclaré que rien dans le monde n'arrive par hasard, mais est produit par la nécessité en vertu de raisons constantes [1]. » Si cette interprétation est, comme nous le croyons, conforme à l'esprit de la doctrine atomistique, si Démocrite n'a exclu des principes de l'univers que la cause finale, en maintenant au contraire une certaine puissance qui produit et le mouvement et les lois fixes de la nature et qui mérite d'être appelé λόγος, la raison, quelque vague que soit encore ce mot dans la langue de Démocrite, il a déjà cependant une partie de sa signification. Dès lors, et cette signification fût-elle purement mathématique, comme le soutient Lange [2], il est permis de dire que, selon Démocrite, c'est la raison qui est le principe des choses, même au-dessus des atomes, voués par leur essence à l'immobilité. Or, je le demande, l'axiome, si énergique dans sa concision un peu confuse, qui proclame que rien ne naît à l'aventure, mais que tout se produit en vertu de la raison et de la nécessité, c'est-à-dire évidemment en vertu de certaines lois, Démocrite le démontre-t-il? Nullement. Il le pose à titre de vérité incontestable. Quant à l'avoir tiré de la perception sensible, la connaissance la plus superficielle de l'atomisme suffit à nous convaincre que les résultats de la sensation n'y ont rien de commun avec des jugements généraux.

On m'objectera, et j'ai commencé par m'objecter à moi-même, que la plupart des philosophes anciens admettaient de telles propositions générales sans contrôle, sans critique, qu'ils les répétaient inconsciemment après les avoir reçues de la tradition. On rappellera que ces maximes de sagesse se retrouvent chez les gnomiques et chez les tragiques, qui les ont léguées aux premiers penseurs, et que ceux-ci

1. Ed. Zeller. *La philosophie des Grecs*, etc., t. Ier, 4e édition, p. 789. « Zufällig kann diese Bewegung nur dann genannt werden, wenn man unter dem Zufälligen alles das versteht, was nicht aus einer Zweckthätigkeit hervorgeht; soll dagegen dieser Ausdrück ein Geschehen ohne natürliche Ursachen bezeichnen, so sind die Atomiker so weit entfernt von jener Behauptung, dass sie vielmehr umgekehrt ausdrücklich erklären, nichts in der Welt geschehe zufällig, sondern alles erfolge mit Nothwendigkeit aus bestimmten Gründen. »

2. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 3e édition, Iserlohn, 1876, t. Ier, page 13. Traduct. fr. de M. Pommerol, p. 14. 1er vol. Paris, Reinwald, 1877.

n'ont pas su les marquer de l'empreinte philosophique, ou qu'ils n'y ont même pas songé. Il y a dans cette opinion une grande part de vérité. Lange ne se trompe pas lorsqu'il écrit : « ... L'humanité apprit à construire des déductions exactes avant de savoir trouver les vraies prémisses du raisonnement. » Avant Lange, et avec beaucoup d'autres historiens de la philosophie grecque, M. E. Zeller a judicieusement dit [1] : « Sur des expériences incomplètes et insuffisamment contrôlées, ils (les philosophes grecs) appuient des notions et des propositions générales qu'ils invoquent ensuite comme des vérités inattaquables, et qui leur servent de fondement pour des déductions subséquentes. En un mot, ils ont cet exclusivisme dialectique qui prend naissance lorsqu'on se sert de propositions généralement adoptées, fortifiées par le langage, mises en crédit par leur apparente conformité avec la nature, sans en rechercher avec exactitude l'origine et la valeur. » C'est qu'en effet, en ces temps de confiance affirmative, « le philosophe dirige uniquement *ses regards sur la chose elle-même;* il s'y attache étroitement et ouvre son esprit aux idées qu'elle lui suggère ; et par là même il accepte tranquillement les résultats auxquels arrive sa pensée, il est prêt à adopter tout ce qui se présente à lui avec l'aspect de la vérité et de la réalité. » — Et si ferme, si robuste est cette foi du penseur, qu'il y obéit non-seulement lorsqu'elle est d'accord avec les idées reçues, mais encore lorsqu'elle les heurte de front. Même dans ce dernier cas, il les proclame avec une sorte de sérénité olympienne, et dans quel style lapidaire (*in welchem Lapidarstyl*) ! Ainsi [2] faisait Protagoras, enseignant, au grand scandale de ses contemporains, « que l'homme est la mesure de toutes choses, de l'être tel qu'il est, du non-être tel qu'il n'est pas. »

Voilà l'objection. Je ne l'ai ni dissimulée ni affaiblie ; je n'en conteste nullement la gravité. Mais on peut y opposer, en ce qui touche Démocrite, deux faits considérables. D'abord Démocrite, l'un des premiers, le premier peut-être, a abordé l'analyse critique de l'intelligence et la question de la certitude. Secondement, il est allé assez loin dans cette entreprise difficile pour avoir rencontré le scepticisme et pour lui avoir fait sa part aux dépens de l'expérience et au profit de la raison. Tâchons d'accumuler sur ces deux points toute la lumière possible.

Démocrite n'est point un de ces penseurs dont M. Ed. Zeller disait tout à l'heure « qu'ils dirigent exclusivement leurs regards sur la

1. Lange, *Gesch. des Material.*, 3e édit., t. Ier, p. 7. Trad. fr., p. 6.
2. *Die Philosophie der Griechen*, t. Ier, 4e édition, p. 117. Traduct. fr. de M. E. Boutroux, p. 133.

chose elle-même ». Il a su replier sur l'esprit lui-même le rayon visuel de l'esprit. Il a considéré son intelligence en face, il en a distingué les pouvoirs différents; il a mesuré la portée de ces pouvoirs et tâché de découvrir les lois qui les gouvernent et les règles que leur imposent ces lois. Aristote le cite comme s'étant appliqué au moins un peu au travail de la définition. Démocrite avait composé soit des traités séparés, soit des chapitres d'un ou de plusieurs traités sur *l'Intelligence*, sur *la Sensation*, sur *les Idées*, sur *les Règles logiques ou Canons*. On avait de lui un ouvrage qui se confondait peut-être avec le dernier de ceux que nous venons de nommer, et qui était intitulé *Confirmations*, Κρατυντήρια. Suidas explique très-clairement que c'était un écrit dans lequel Démocrite révisait tous ses autres ouvrages et en portait un jugement à la fois critique et confirmatif. Or, même en l'absence du texte de ces différents traités, le titre qu'ils portaient prouve assez que l'auteur avait déjà à un certain degré ce que nous appellerions aujourd'hui des habitudes de critique et d'analyse subjective. D'où l'on peut tirer, sinon la certitude, du moins la grande vraisemblance qu'il n'admettait pas certains postulats, qu'il ne posait pas telles ou telles prémisses d'un caractère axiomatique sans s'en apercevoir et en ignorant absolument ce qu'il faisait, surtout lorsque ces postulats étaient rattachés par les liens les plus serrés à ses propositions fondamentales sur le vide et sur les atomes. Que, dans l'un ou l'autre de ses écrits relatifs à des questions de logique, Démocrite ait étudié les postulats dont il se sert dans leurs rapports avec ses théories principales, il ne faut pas se risquer à l'affirmer. Mais ce qu'il est permis de retenir des observations précédentes, c'est que Démocrite savait trouver des prémisses pour ses raisonnements de géomètre atomiste ; c'est, en second lieu, que certaines de ces prémisses étaient de celles qui dépassent énormément l'horizon expérimental. Parmi celles-ci, ou plutôt au-dessus de toutes, nous rappellerons la fameuse maxime : « Rien ne naît à l'aventure, mais par raison et par nécessité. » Ce qui, fidèlement interprété, signifie : « Rien ne se produit que d'après des lois déterminées. » En termes plus précis encore : « Il n'y a pas d'existences sans lois. » Telle loi de la nature peut être contingente ; mais que rien ne naisse et n'existe sans lois, voilà qui n'est plus contingent. Pour parler le langage de Démocrite, c'est à la fois la raison et la nécessité mêmes, ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης.

Toutes ces appréciations vont être éclaircies et, nous l'espérons, vérifiées, par l'examen de la critique de la connaissance humaine, que Démocrite avait poussée assez avant.

IV

La théorie de la connaissance chez Démocrite n'a tout son intérêt et ne laisse apercevoir ses conséquences qu'aux yeux de ceux qui ont toujours présents à l'esprit les principes essentiels du système. Or, dans le système, il n'y a que des atomes mus dans le vide depuis un premier choc qui a produit tous les autres chocs. Cela posé, tous les êtres sont des corps, rien que des corps, l'homme comme le reste. Il faut en effet que les existences se déduisent géométriquement des prémisses adoptées. Qu'une psychologie encore novice, mais néanmoins par moments clairvoyante, rencontre des phénomènes peu dociles au joug du mécanisme géométrique, ce sera tant pis pour les phénomènes qui devront céder, et souvent aussi tant pis pour Démocrite, qui souffrira et gémira en présence des difficultés qu'il se sera suscitées à lui-même. N'importe; regardons-le marcher d'abord droit son chemin, puis se heurter à l'obstacle, hésiter, reculer, avancer, et finalement franchir un certain saut; nous verrons lequel.

L'homme a donc un corps composé d'atomes, comme tous les corps. Dans ce corps, il y a une âme. Pour quoi faire? Pour donner à ce corps deux sortes de mouvements, l'un qui est la vie, l'autre qui est la pensée. Mais, que l'on ne s'y trompe pas, la pensée est un mouvement matériel, un mouvement d'atomes ni plus ni moins que les mouvements de la nature physique, quels qu'ils soient. Malgré des expressions qui semblent impliquer un hommage à la supériorité de l'âme sur le corps, l'âme est un corps, elle doit être un corps, le système l'exige. A ce titre, « le spirituel, ainsi que le remarque M. E. Zeller, n'est pas une puissance supérieure aux autres matières : c'est uniquement une partie de la matière [1]. » La seule différence qu'il y ait entre la matière du corps et celle de l'âme, c'est que les atomes de celle-ci étant ronds, sphériques, de la même nature que le feu, reçoivent, gardent et communiquent mieux le mouvement.

L'âme donc, qui est un corps dans un autre corps, est mue par les atomes extérieurs qui, pénétrant jusqu'à elle, grâce à nos sens, vont mouvoir les atomes dont elle est composée. Et Démocrite n'aperçoit dans l'activité intellectuelle qu'un phénomène qui résulte de la nature

1. *Die Philosophie der Griechen*, t. Ier, 4e édition, page 814. « Das Geistige, ist ihm nicht die Macht über den gesammten Stoff, sondern nur ein Theil des Stoffes..... »

mathématique de certains atomes en rapport les uns avec les autres. D'où il s'ensuit que la sensation et la pensée sont l'une et l'autre l'effet d'un mouvement communiqué aux atomes de l'âme et une modification, un changement produit dans la disposition géométrique de ces atomes [1]. Or, les agents, les intermédiaires qui portent ces mouvements du dehors jusque dans l'âme, laquelle est diffuse par tout le corps, ces agents, ce sont les idoles ou images qui courent des corps à nous. Nous voyons par ces images ; par ces images aussi nous pensons : *Quæ idola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus* [2].

Des textes concordants établissent avec certitude que, pour Démocrite, la pensée et la sensation ont la même origine extérieure, résultent également de la mobilité et du choc de certains atomes, consistent également dans des déplacements, des changements, des dispositions nouvelles des atomes de l'âme-corps. Il est dit dans un passage remarquablement explicite de Stobée que, d'après Leucippe, Démocrite et Epicure, la sensation et la pensée sont produites l'une et l'autre par l'entrée en nous d'idoles (ou images) venues de dehors, et que personne n'a ni sensation ni pensée sans un choc, à l'intérieur, de ces idoles [3]. Comment ces idoles se détachaient-elles des objets perçus, comment entraient-elles dans le sujet percevant, comment s'opérait le choc de l'idole ou de ses atomes sur les atomes de l'âme, et comment la disposition des atomes de l'âme (διάθεσις) en était-elle changée de façon à susciter une pensée nouvelle ? Aucun renseignement ne répond à ces diverses questions. A cet égard, M. Liard a hasardé une conjecture à la fois ingénieuse et plausible [4]. Je n'ai pas à discuter cette interprétation, et je me contente de la signaler à la curiosité des lecteurs, parce que, quelle qu'ait été la marche imprimée aux idoles par les engrenages du mécanisme atomique, les similitudes d'origine entre la sensation et la pensée d'une part, et d'autre part la différence de valeur logique entre le témoignage des sens et celui de la raison, restent absolument les mêmes. De quelque façon que l'atomisme ait décrit, si toutefois il a réussi à la décrire, la double opération de la connaissance, il n'y a vu que des déplacements de particules accomplis dans le corps de l'homme, et quelquefois, en termes plus brefs, des altérations du corps : τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ

1. *Die Philosophie der Griechen*, t. I[er], p. 815. « Empfindung und Bewusstsein sind nur eine Folge von der Beweglichkeit jener Atome. »

2. Cicer., *de Finibus*, liv. I, ch. VI, § 21.

3. Stob. *Florileg.*, IV. 233, édit. Meineke. « Τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων... » Etc.

4. *De Democrito philosopho*, p. 53.

σώματος [1]. De telle sorte que l'on a pu croire et dire que les atomistes confondaient la pensée et la sensation, qu'ils n'en faisaient qu'une seule et même chose. Sans les nommer, Aristote les désigne à coup sûr dans une page du *Traité de l'âme.* « Les anciens, dit-il, n'ont pas hésité à croire que penser et sentir, c'était tout un (ταὐτὸν εἶναί φασιν)...... Ainsi tous ont supposé que la pensée est corporelle comme l'est la sensation, et que le semblable sentait et comprenait le semblable, ainsi que nous l'avons dit au début de ce traité [2]. »

La conséquence la plus immédiate et la plus frappante de cette théorie de la connaissance, c'est que la valeur logique de la sensation doit être rigoureusement égale à celle de la pensée ou de la raison. Semblables par l'essence, il faut qu'elles le soient par la qualité : si l'une est vraie, l'autre l'est ; si l'une est fausse, l'autre le sera. Démocrite et son maître avaient-ils aperçu cette conséquence de leur doctrine, l'avaient-ils tirée, l'avaient-ils acceptée ? Aristote l'affirme ; voici en quels termes : « Comme, dans son système, la sensation enveloppe la pensée, et que la sensation est un changement, ce qui apparaît à la sensation, nécessairement Démocrite le déclare vrai [3]. » Afin d'éclaircir autant que possible le sens de ces lignes, je les paraphrase de la façon suivante : Comme, dans sa théorie, la sensation enveloppe la pensée, et que la sensation est comme la pensée un changement de disposition atomique dans l'âme-corps, il en résulte que Démocrite est forcé de conclure que la sensation est vraie comme la pensée.

Accepté tel que le voilà, ce texte aurait une portée considérable. Il n'irait à rien moins qu'à identifier la pensée avec la sensation, et à reconnaître dans celle-ci la mesure de la vérité en toute chose, c'est-à-dire la théorie sophistique de Protagoras. Il y a donc lieu d'examiner cette déclaration d'Aristote avec la plus défiante attention.

Aristote expose et juge les idées, les opinions de ses prédécesseurs. Il est rare qu'il les expose sans les discuter et les juger. Habituellement, il les juge encore plus qu'il ne les expose, et souvent, très-souvent, il les accable sous le poids de leurs conséquences ou des conséquences que lui, Aristote, croit avoir le droit d'en déduire. Je l'ai accordé plus haut, ce procédé de critique est légitime, mais à la condition expresse de reproduire littéralement la doctrine particulière, personnelle de l'auteur que l'on réfute, et de mettre par là le lecteur

1. Arist., *de l'Ame*, livre III, ch. III, § 1. Ed. Trendelenburg, p. 82. Trad. de M. Barth. Saint-Hilaire, p. 276.
2. Stob. *Florileg.*, édit. Mein. IV, 233.
3. Arist., *Métaph.*, livre IV, ch. V. Ed. Brandis, p. 77.

en état de critiquer la critique et de juger le jugement de l'historien. On sait de reste qu'Aristote a plus d'une fois manqué à ce devoir, surtout à l'égard de Platon, son maître; si bien qu'on en est encore à chercher où et quand Platon a écrit certaines théories d'où Aristote fait sortir les absurdités en foule.

Le texte de la *Métaphysique* cité tout à l'heure me paraît appartenir à cette classe de passages où Aristote juge une opinion plus qu'il ne l'expose, et en tire une conséquence qu'il impute ensuite à l'auteur réfuté par lui, comme si celui-ci l'avait exprimée et signée. Mon opinion était formée sur ce point, lorsque, en lisant le chapitre de M. Ed. Zeller sur l'atomisme, j'ai trouvé le savant allemand d'accord avec moi. Néanmoins cette rencontre n'est peut-être qu'un simple accident, et je vais donner mes preuves.

Au livre troisième, chapitre troisième du *Traité de l'âme*, Aristote discute l'opinion de ces anciens, ainsi qu'il les nomme, qui tous ont supposé que la pensée était corporelle, de même que la sensation; et son principal motif de la condamner, c'est que, dit-il, « dans cette doctrine, il faut ou que tous les objets tels qu'ils nous apparaissent soient vrais, ainsi que quelques-uns le prétendent; ou bien il faut que ce soit le contact du dissemblable qui produise l'erreur, car c'est là la théorie contraire à celle qui veut que le semblable connaisse le semblable [1]. » La première partie de ce dilemme est dirigée contre Démocrite et lui prête cette même identification de la pensée et de la sensation par rapport à la vérité, déjà signalée dans la *Métaphysique*. Or, dans cette critique que je viens d'extraire du *Traité de l'âme*, Aristote englobe Démocrite dans la masse des anciens; il n'indique son opinion qu'en deux mots; enfin, il ne dit nullement que cette opinion ait été avouée et soutenue par Démocrite. Non : il la lui impose seulement à titre de conséquence forcée, obligatoire de sa théorie de la connaissance. Ce n'est donc pas là, à proprement parler, un texte historique, un texte exposant la doctrine de Démocrite. C'est l'appréciation par ses conséquences d'une philosophie commune aux penseurs de toute une période. Il serait très-imprudent, à notre sens, d'admettre ce texte comme enfermant l'opinion individuelle, expresse de Démocrite. Or, le texte de la *Métaphysique* sur la vérité de la sensation est, à très-peu de chose près, du même genre. C'est encore une interprétation d'Aristote, c'est une conséquence qu'il inflige, ἐξ ἀνάγκης; ce n'est point une reproduction suffisante, suffisamment exacte surtout, de la théorie atomiste.

1. Arist., *de l'Ame*, liv. III, ch. III. § 2. Édit. Trendelenb., p. 83. Trad. franç., p. 277.

Ainsi ces deux passages, l'un de la *Métaphysique*, l'autre du *Traité de l'âme*, sur lesquels on a édifié plus d'une explication systématique , sont de valeur médiocre et doivent être tenus sinon pour suspects, au moins pour douteux, tant que d'autres textes précis, explicites ne seront pas venus les confirmer.

Or, c'est tout le contraire qui arrive. Des renseignements d'une netteté frappante, en maintenant l'identité d'essence entre la pensée et la sensation dans la doctrine de Démocrite, creusent un abîme — le mot est juste ici — entre la véracité de la pensée rationnelle et l'incurable faiblesse de la sensation par rapport au vrai.

D'abord, si Démocrite avait professé que tout phénomène de sensation est une vérité, il aurait été du même avis que Protagoras et aurait presque énoncé et admis la formule du célèbre sophiste : L'homme est la mesure de toutes choses. C'est en effet ce qu'Aristote donne à entendre, quoiqu'il ne l'affirme pas expressément dans les passages déjà cités. Mais, plus résolu que lui, Jean Philopon, son commentateur, transformant en affirmation précise et tranchante l'insinuation générale et vague du maître, écrit ceci : « Démocrite a dit que la vérité et le phénomène de la sensation ne sont qu'une seule et même chose, et que la vérité ne diffère en rien de la sensation, mais que tout au contraire ce qui paraît à chacun, et ce qui lui semble vrai, est vrai comme l'enseignait Protagoras [1]. » Comme Philopon ne fait nullement connaître la source où il a puisé ce renseignement, on a le droit de penser qu'il l'a trouvé dans Aristote, dont il croit expliquer et fortifier le témoignage en l'exagérant. En réalité donc, nous n'avons affaire qu'à Aristote, qui ne nous offre d'un côté qu'un jugement général, et de l'autre qu'une interprétation par voie de conséquence. Or, comment maintenir ce jugement et cette interprétation en présence des négations formelles de Plutarque et de Sextus Empiricus? D'après le premier, en effet, « Démocrite est si loin de penser que chaque chose n'est pas plus ceci que cela, que tout au contraire il a combattu le sophiste Protagoras, qui enseignait cette doctrine, et qu'il lui a opposé des arguments nombreux et plausibles [2]. » Voilà qui est catégorique. Le texte de Sextus Empiricus ne l'est pas moins. « Que l'on ne dise pas, — écrit celui-ci, — que l'on ne dise pas que toute sensation est vraie... Démocrite et Platon, réfutant Protagoras, ont démontré qu'il n'était pas permis de le dire [3]. »

Tenons donc pour acquis que Démocrite, loin d'admettre que la

1. J. Philop., *de Animâ*, B., 16, *m.*
2. Plutarq., *Advers. Colot.* 4, 1, S, 1108. Ed. Didot, t. II, p. 1356.
3. Sext. Empir., *Mathem.*, VII, p. 446.

sensation fût vraie à un degré quelconque, a été sur ce point, autant que Platon, l'adversaire résolu de Protagoras. Il récusait donc absolument le témoignage des sens, en tant que vrai. Faut-il en conclure que, s'il n'était pas sophiste, il était sceptique? La question a été souvent agitée. Quelle en est la solution? A-t-il été sceptique un peu, ou beaucoup, ou tout à fait, ou pas du tout?

Démocrite était soupçonné, sinon accusé de scepticisme, dès le temps d'Aristote. Cependant, dès ce temps déjà, son scepticisme ne passait ni pour absolu ni pour invariable. Aristote, en pensant à l'atomiste d'Abdère, et même en le nommant, disait : « Quelles sensations sont donc vraies? quelles sensations sont donc fausses? C'est ce qu'on ne saurait voir; ceci n'est en rien plus vrai que cela : tout est également vrai. Aussi Démocrite prétend-il ou qu'il n'y a rien de vrai ou que nous ne connaissons pas la vérité [1]. » Certes, ces derniers mots sont d'un sceptique achevé. Eh bien, non; Aristote ajoute, une ligne plus bas, que « ce qui paraît au sens est, selon Démocrite, la vérité. » Nous avons fourni des raisons sérieuses de ne pas attribuer une valeur historique à ces paroles d'Aristote : elles prouvent toutefois que, selon le point de vue duquel on le considérait, Démocrite pouvait tantôt paraître et tantôt aussi ne paraître pas sceptique. Plusieurs siècles après Aristote, Diogène de Laërte semble l'avoir aperçu sous ces deux aspects différents. Il le fait s'écrier : « Nous ne savons rien absolument; la vérité est au fond d'un abîme [2]. » Voilà le sceptique. Mais Diogène de Laërte a transcrit tout à l'heure cette déclaration de Démocrite : « Le froid et le chaud, tout cela dépend de l'opinion; en réalité, il n'y a que les atomes et le vide [3]. » Les atomes et le vide sont donc des réalités véritables; et voilà le dogmatique.

Maintenant que nous savons avec certitude que Démocrite était sceptique par un certain côté et dogmatique par un autre, il nous reste à chercher sur quoi portait son doute et sur quoi au contraire sa croyance. Si l'on s'imaginait que ce départ est impossible à faire, on se tromperait. Non-seulement ce triage est possible, mais il est facile; bien plus, il est fait. Sextus Empiricus s'est depuis longtemps chargé d'y procéder. Il n'y a qu'à étudier quelques pages de lui pour éclaircir un point d'histoire qui est de grande conséquence.

D'après Sextus Empiricus, Démocrite distinguait deux sortes de

1. Arist., *Métaph.*, liv. IV, ch. v. Édit. Brandis, p. 77. Trad. franç. de Pierron et Zévort, p. 130.
2. Diog. Laert., *Pyrrho*, au liv. IX, ch. xi. Ed. Tauchnitz, p. 165.
3. *Ibid.*

connaissances et opposait expressément l'une à l'autre. Voici, sur ces deux espèces de connaissances et sur leur valeur logique bien différente, la traduction de plusieurs passages de Sextus qui se suivent dans le même chapitre du même livre :

« Démocrite répudie tout ce qui apparaît aux sens; il affirme que parmi les apparences sensibles aucune n'est vraie et que ce ne sont que des *objets d'opinion;* il dit qu'il n'y a de vérité qu'en ce qui existe réellement, c'est-à-dire dans les atomes et dans le vide. C'est l'opinion usuelle qui affirme l'existence du doux et de l'amer, du chaud et du froid, de la couleur; c'est en réalité qu'existent les les atomes et le vide. Ainsi, l'existence des objets sensibles n'est que conjecturée et *présumée;* elle n'est pas certainement vraie. Il n'y a de vrais que les atomes et le vide. Dans son ouvrage intitulé : *Confirmations*, Démocrite annonce d'abord qu'il va établir les titres des sens à notre croyance; puis il se trouve qu'il *en infirme le témoignage*. Il dit en effet : En réalité, nous ne connaissons rien de vrai; nous ne saisissons que ce que nous apportent nos impressions corporelles et ce qui, par elles, pénètre en nous ou s'oppose à nous. Il dit encore : Ce qu'est ou n'est pas chaque chose en elle-même, nous n'en savons rien. On vient d'en donner plusieurs preuves. Dans son livre sur *les Idées*, il enseigne que l'homme doit partir de ce principe qu'il est à cent lieues de la vérité. Et encore : Notre démonstration établit que nous ne savons rien sur rien, mais que chacun n'a que des opinions variables comme ses impressions. Et ailleurs : Il est donc bien clair qu'il est au-dessus de nos forces de savoir ce qu'est chaque chose. Dans le même ouvrage, il semble renoncer à toute connaissance, mais en réalité il n'attaque précisément que la seule perception sensible. Dans son livre intitulé *les Règles* (*ou les Canons*), il distingue deux sortes de connaissances, l'une par les sens, l'autre par la pensée; il déclare que la première est légitime et lui attribue le caractère auquel on reconnaît la vérité; il appelle la seconde connaissance obscure et lui refuse le pouvoir de discerner sûrement le vrai. Il dit littéralement : (λέγει δὲ κατὰ λέξιν) : « Il y a deux genres de connaissances, l'une légitime, l'autre ténébreuse; à la connaissance ténébreuse appartiennent toutes les perceptions suivantes : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le tact; quant à la connaissance légitime, elle est cachée par l'autre. » Ensuite, mettant la connaissance légitime fort au-dessus de la connaissance ténébreuse, il ajoute textuellement : « Puisque la connaissance ténébreuse est *impuissante à saisir la moindre parcelle de vérité*, soit par la vue, soit par l'ouïe, soit par l'odorat, soit par le goût, soit par la sensation du tact, il faut recourir à une faculté *plus subtile*. » Donc, d'après

Démocrite, c'est la raison qui juge de la vérité, raison qu'il nomme connaissance légitime [1]. »

Je ne vois pas comment on pourrait hésiter sur le sens de ces textes importants. En peu de mots, ils signifient que, selon Démocrite, il y a deux modes de connaissance : la perception sensible et la notion rationnelle. La première, la perception sensible, n'a pas de valeur logique. C'est une connaissance fondée sur la coutume, νόμῳ, une simple conjecture, κατὰ δόξαν, une connaissance obscure et illégitime qui est le contraire de la connaissance légitime. Par elle, nous ne savons rien de vrai; elle nous cache plutôt la vérité, qui ne nous est accessible que par une connaissance plus pénétrante. Il faut donc éliminer, répudier la connaissance sensible et n'accepter que la connaissance par la raison.

Celle-ci a tous les caractères qui manquent à l'autre. Elle donne la vérité; elle est réellement vraie, ἐτεῇ; elle est claire, légitime. Il n'y a de vrai que les atomes et le vide, et c'est la raison qui atteint ces deux réalités.

Tout le monde ne comprend pas de cette façon l'opposition des deux connaissances chez Démocrite. D'après M. L. Liard (comme d'après nous, du reste), la pensée qu'admet Démocrite n'étant qu'un mouvement d'atomes, toute pensée est sensation. Mais il y a dans la pensée autre chose que la sensation : et, d'après Démocrite, continue M. L. Liard, on doit distinguer dans la sensation deux éléments, la *matière* et la *forme*, « s'il est permis d'employer ces deux termes absolument inconnus à Démocrite, mais qui traduisent avec exactitude ce qu'il pensait. La forme est notre ouvrage; la matière est hors de nous [2]. »

Nous avons essayé, nous aussi, très-sincèrement, de faire rentrer la théorie de la connaissance de Démocrite dans le moule aristotélique dont les deux moitiés sont la forme et la matière. Les textes ne s'y sont pas prêtés. Sans doute, les sensations diverses, telles que le blanc et le noir, le froid et le chaud, le doux et l'amer, se contredisent si fréquemmeut et chez les différents individus et chez le même homme, selon le temps, le lieu, l'âge, que ce sont là, aux yeux de Démocrite, des impressions propres à chacun, par conséquent subjectives, par conséquent, si l'on veut, *formelles.* Mais est-ce en tant que formelles que Démocrite les oppose aux notions de la raison? Non; c'est en tant que contradictoires, dépourvues de vérité. En outre, l'équivalent de la forme et l'équivalent de la matière

1. Sextus Empir., *Adv. Math.*, VII, p. 399.
2. L. Liard, *de Democrito philosopho*, p. 49.

sont-ils bien, dans Démocrite, là où l'on croit les apercevoir? A cet égard, l'étude des mots particuliers de la langue de Démocrite apporte une lumière qu'il n'est pas possible de négliger.

Dans le texte considérable que nous avons traduit plus haut, il y a quelques lignes que Sextus Empiricus cite comme empruntées textuellement à Démocrite. Or deux mots, répétés avec une remarquable insistance, y sont employés pour établir une différence radicale entre les deux modes de connaître. Selon Démocrite, les choses sensibles n'existent que νόμῳ; les atomes et le vide existent ἐτεῇ. N'est-il pas indispensable de déterminer la signification de ces deux mots, d'abord en les considérant en eux-mêmes, puis dans leur relation avec toute la doctrine? Et n'est-ce pas à ces deux mots caractéristiques de nous apprendre si, chez Démocrite, la sensation est à la notion rationnelle comme la forme à la matière? Laissons donc la parole à la philologie.

Le *Thesaurus* de Henri Estienne compte quatre significations du mot νόμος. Il signifie : 1° pâturage et portion de territoire; 2° loi, loi politique, loi religieuse, loi morale; 3° coutume, habitude, manière d'être, *mos*, en latin, lequel mot latin *mos* serait tout simplement la seconde moitié de νόμος; 4° enfin, air, chant, hymne, etc. De ces quatre significations, il y en a trois qui ne peuvent convenir au texte de Démocrite, la sensation n'ayant ici rien à démêler avec les pâturages, les lois politiques ou religieuses, et les airs de musique ou de chant. Une seule de ces significations semble se rattacher à l'existence de la sensation : c'est celle de la coutume, de l'habitude, de la manière d'être propre à un peuple ou à un individu. Et il y a d'autant plus lieu de l'appliquer dans le cas présent que lorsque νόμος signifie habitude, coutume, il est toujours au datif, ἀνθρώπων νόμῳ, νόμῳ Φοινίκων, Γυναικείῳ νόμῳ. Démocrite, de son côté, l'emploie toujours au datif, lui aussi. En sorte qu'il faudrait traduire : C'est en vertu de la coutume, c'est par habitude, que nous affirmons l'existence du doux, de l'amer, du chaud, du froid, de la couleur; mais c'est en vérité (ἐτεῇ) que nous affirmons l'existence des atomes et du vide.

Quant au mot ἐτεῇ, la signification en est constante : il veut dire réellement, véritablement; Sextus Empiricus d'ailleurs a soin de faire remarquer que Démocrite s'en sert à la place du mot ἀληθείᾳ.

Ainsi, et en premier lieu, la sensation s'oppose à la notion rationnelle, d'après Démocrite, comme la simple impression habituelle à la vérité elle-même.

Mais qu'est-ce donc que cette impression coutumière qui n'a pas de valeur logique? Sextus Empiricus l'explique avec la plus parfaite clarté.

En effet, dans un endroit qui n'a peut-être pas été assez remarqué, Sextus Empiricus emploie le langage suivant, qui est, on en conviendra, d'une rare précision : « Les partisans de Platon et ceux de Démocrite estiment que les intelligibles seuls sont vrais : Démocrite, parce que rien de sensible n'existe sous la réalité naturelle, et parce que les atomes qui composent tous les êtres sont purs de toute qualité sensible; Platon, parce que les choses sensibles sont dans un éternel devenir, leur substance s'écoulant à la façon d'un fleuve, de telle sorte que le même objet ne peut ni durer ni être perçu deux instants de suite [1]. » — Voilà qui est net. Chez Démocrite comme chez Platon, deux sortes de connaissances sont en présence : l'une intelligible, l'autre sensible; et, chez Démocrite comme chez Platon, la connaissance sensible est éliminée, parce que le phénomène sensible n'a aucune persistance, aucune réalité, aucune durée. En outre, d'après le grand texte déjà examiné précédemment, Démocrite appelait la sensation une connaissance conjecturée, κατὰ δόξαν, une connaissance d'opinion. Et, sur ce point encore, Sextus compare un peu plus loin Platon à Démocrite, et rappelle, en se servant des termes que nous avons relevés, que Platon sépare profondément la notion intelligible de l'opinion qui est liée à la sensation, τὸ δὲ δόξῃ μετὰ αἰσθήσεως [2]. En sorte que, à n'en pas douter, chez Démocrite, la sensation, l'impression coutumière, la conjoncture sensible sans vérité, sans valeur logique, est à la raison ce que, chez Platon, l'opinion est à l'intuition des intelligibles ou des idées. Et, en parlant ainsi, on ne force pas le rapprochement, on n'exagère pas les analogies, on n'identifie pas la théorie de la connaissance chez Démocrite avec la théorie correspondante chez Platon : on ne fait que reconnaître, d'après des textes répétés, que si la première ressemble à quelque doctrine ultérieure sur l'intelligence, c'est surtout à celle de Platon.

Maintenant, quoique les expressions métaphysiques de forme et de matière ne se trouvent point réunies dans les ouvrages de Platon de manière à composer une formule comprenant les éléments de la connaissance vraie, demandons-lui ce qui, dans son langage, répond d'avance au langage aristotélique.

Tous ceux qui ont étudié la psychologie de Platon savent de reste de quel côté il place ce que l'on appelle l'élément formel de la connaissance. Cet élément est, chez lui, l'*idée*, dont le nom grec signifie aussi *forme*. A mesure que l'esprit monte les degrés de l'échelle

1. Sextus Empirir., *Advers. Math.*, VIII, p. 459.
2. Sextus Empir., *Advers. Math.*, liv. VII, p. 401.

dialectique platonicienne, il s'éloigne de la sensation et il se rapproche d'abord de ces conceptions générales, puis de ces idées absolues au moyen desquelles il fait l'*unité*, en imposant ces idées à la multitude des sensations contradictoires. Donc, à vrai dire, pour Platon, dans la connaissance, c'est la sensation qui joue le rôle de matière, c'est l'idée, l'intelligible qui joue le rôle de forme. Par conséquent, ou les textes répétés de Sextus Empiricus sont autant de faussetés, ou chez Démocrite, en vertu de ses ressemblances avec Platon, c'est la sensation qui serait la matière de la connaissance, c'est la notion rationnelle qui en serait la forme. Il n'est donc pas possible de dire précisément le contraire et d'affirmer que, pour Démocrite, la sensation est la forme de la connaissance, et la raison en fournit la matière. Redisons-le : les textes s'y opposent.

Mais, quoique notre interprétation soit la plus naturelle, nous n'y tenons nullement. En ce qui touche Démocrite, des explications tirées de l'opposition de la matière et de la forme sont prématurées, qu'on les propose dans un sens ou dans un autre. Pour plus de sûreté, laissons de côté ces anticipations historiques. Toutefois, cela fait, il restera chez Démocrite, de même que chez Platon, deux genres de connaissances, l'une ténébreuse, sans vérité, l'autre vraie et lumineuse. Démocrite n'ayant en aucun endroit mis d'accord la raison et les sens, il restera qu'il est dogmatique à l'égard de la raison, mais sceptique à l'égard des sens. Écoutons encore Sextus Empiricus. Dans un chapitre spécial, intitulé : « En quoi la théorie sceptique diffère de la doctrine démocritique, » Sextus Empiricus dit :

« On prétend que la philosophie démocritique se confond avec le scepticisme, puisqu'elle emploie les mêmes arguments que nous, quand Démocrite dit que le miel paraissant doux aux uns et amer aux autres, ni le doux ni l'amer n'existent en eux-mêmes, — et quand Démocrite à cause de cela proclame la formule sceptique : « Pas plus l'un que l'autre. » Cependant les sceptiques d'une part et les démocritéens de l'autre n'emploient point cette formule dans le même sens. Les démocritéens en effet entendent par cette formule que (deux sensations de même genre étant toujours en contradiction) il ne faut tenir pour vraie ni l'une ni l'autre; tandis que nous sceptiques nous voulons dire par là que nous ignorons s'il faut les accepter l'une et l'autre ou les rejeter toutes les deux. Ainsi nous différons d'abord en ce point. Mais voici en quoi la différence entre nous devient tout à fait éclatante : c'est lorsque Démocrite proclame que le vide et les atomes existent réellement. En effet, chez lui, le mot réellement (ἐτεῇ) est employé pour signifier véritablement. Or,

par cette affirmation de l'existence véritable des atomes et du vide, qui se produit après que Démocrite a commencé par mettre en évidence les contradictions des phénomènes sensibles, par cette affirmation, je n'ai pas besoin de dire à quel point il diffère de nous[1]. »

J'ai annoncé plus haut que Démocrite ferait au scepticisme une part, et que ce serait au profit de la raison et aux dépens de la connaissance sensible. Certains critiques anciens et modernes ont affirmé que Démocrite avait abouti au scepticisme complet, absolu ; d'autres, également anciens et modernes, ont soutenu que Démocrite, malgré ses moments de découragement et ses paroles de désespoir, avait ou concilié les sens avec la raison, ou accepté finalement le témoignage de l'une et l'autre faculté de connaître. Pour nous, après cette longue étude, nous croyons avec Sextus Empiricus que Démocrite, malgré ses efforts en sens contraire, malgré des tentatives sincères pour obtenir un autre résultat, est toujours et définitivement retombé dans un scepticisme radical à l'égard de l'expérience sensible, et qu'il n'a cru qu'à la raison, et à l'invisible, et au non-sensible. Voilà le saut qu'il a franchi.

Si l'on insiste sur ses fréquents recours à l'expérience, sur son bon vouloir intermittent à l'endroit de la perception sensible, je répondrai par ce passage explicite de Sextus Empiricus déjà cité plus haut : « Dans son ouvrage intitulé : *Confirmations*, Démocrite promet qu'il va établir les titres de la perception sensible à notre croyance; et néanmoins il se trouve qu'il condamne cette faculté. » Si l'on objecte que ce texte est réduit à néant par ceux où l'atomiste met en interdit l'intelligence humaine tout entière, nous détacherons de la grande page de Sextus transcrite plus haut cette remarque décisive : « Dans l'ouvrage *sur les Idées*, Démocrite semble renoncer à toute connaissance; mais, en réalité, il n'attaque précisément que la seule connaissance sensible : καὶ μόνον ἐξαιρέτως καθάπτεται τῶν αἰσθήσεων. »

Et pourtant, il serait ridicule de le contester : la perception extérieure et l'expérience au moyen des sens jouent un rôle dans la philosophie atomistique. Démocrite s'est servi de ses sens non-seulement en homme de chair et d'os qui vit au milieu de la réalité corporelle, mais encore en théoricien. Il le fallait bien : personne ne peut sérieusement prétendre qu'il se passe de ces instruments de connaissance; et ce sont des maîtres, sinon des tyrans, auxquels les doctrines les plus idéalistes sont forcées de payer tribut. Lorsque

1. Sextus Empir., *Pyrrh. Hypot.*, liv. I, c. 30, p. 54.

Démocrite, frappé du caractère subjectif et variable de nos sensations, et ayant, en observateur de génie, et le premier peut-être, signalé ce caractère, tente de rompre avec la perception sensible, celle-ci fait comme la raison lorsqu'on essaye de l'évincer : elle revient, rentre chez elle et reprend au moins une partie de ses droits. De là les tourments de Démocrite, et ses gémissements, et çà et là de sa part des paroles désespérées. Il y a donc des moments où l'on dirait que, de guerre lasse, il cède aux exigences de la perception sensible. Alors, que lui accorde-t-il?

Quelque chose, sans doute; peu de chose néanmoins. Il ne prend guère les sensations que comme un point de départ. Elles cachent, dit-il, la connaissance vraie. Ce n'est qu'un voile qu'il faut se hâter de déchirer. Ce voile, cependant, en même temps qu'il cache la vérité rationnelle, avertit qu'il cache ce que l'esprit doit découvrir, et par là éveille l'esprit et met en branle ce que Démocrite nomme la faculté plus subtile. Il arrive même à la sensation de révéler à Leucippe et à Démocrite telle réalité évidente, par exemple le mouvement.

Soit, mais il importe ici de considérer ce qui est chez Démocrite comme l'habitude de son intelligence. « Il fault, — dit Montaigne, — pour juger bien à poinct d'un homme, principalement contreroller ses actions communes, et le surprendre en son à tous les iours. » — Or, quoiqu'il ne soit pas facile, après la perte de ses ouvrages, de surprendre Démocrite dans son « à tous les jours », les textes qui ont échappé au temps laissent assez voir de quel côté il penche toujours et tombe le plus souvent. La connaissance sensible lui est un point d'appui, mais il ne s'en sert que pour s'élancer aussitôt aux notions rationnelles. Et dès qu'il a posé ces notions comme seules vraies, ce sont autant de cadres dans lesquels la réalité rentre de gré ou de force. Le monde que les yeux de Démocrite ont vu est formé d'éléments invisibles. Les corps qui ont frappé ses sens reposent sur un fond de réalité qui n'a rien de sensible. La matière étendue que ses mains ont touchée n'est qu'un agrégat de particules aussi peu étendues que possible, dépouillées de toutes les propriétés de la matière, ne gardant que ce qu'il leur faut de solidité pour s'entre-choquer mutuellement et se résister les unes aux autres; à ce point que leur résistance se comprend aussi bien de nos jours comme un antagonisme de forces immatérielles que comme un effet de deux solidités étendues qui se rencontrent et se repoussent.

Ainsi, tantôt Démocrite supprime, ἀναιρεῖ, comme dit Sextus, les choses sensibles et la valeur de la connaissance sensible; — tantôt il admet la connaissance sensible, mais à titre de pure apparence, et

il tient compte de la réalité sensible, mais pour la réduire aussitôt à des éléments avec lesquels la sensibilité n'a rien à démêler. Au contraire, pour lui, la raison est la seule faculté véridique et féconde. Elle pose, en vertu de son autorité supérieure, les principes universels qui plus tard seront nommés axiomes. De ces vérités, elle en tire d'autres. Soit qu'elle la déduise des principes généraux, soit qu'elle l'affirme comme évidente, elle proclame l'existence du vide et des atomes et donne à ces choses éternelles des attributs que l'expérience n'atteint pas plus qu'elle ne perçoit ces réalités elles-mêmes. Enfin Démocrite est sceptique, formellement sceptique à l'égard de la connaissance sensible; il ne l'est jamais à l'égard de la raison.

Tel a été, au point de vue de la connaissance et de la méthode, le système de Démocrite. Je puis donc dire que cette doctrine est une construction métaphysique où la faculté *à priori* et la déduction jouent le rôle principal, presque l'unique rôle, et où la matière est tout près de n'être plus rien de matériel.

Voilà qui peut donner à réfléchir. Les historiens de la philosophie sont à peu près unanimes à reconnaître que l'atomisme démocritique est un type qui a été créé du premier coup et qui, chaque fois qu'il s'est reproduit dans la suite des siècles, a conservé intactes ses lignes fondamentales. Si cette loi a vraiment présidé à la naissance des analogues de l'atomisme grec, ces répétitions du type primitif seraient donc aussi des systèmes ourdis surtout par le travail de la raison métaphysique, et des matérialismes sans matière, du moins au sens ordinaire du mot. Ce point serait important à vérifier. Notre recherche est à poursuivre.

CH. LÉVÊQUE,
de l'Institut.

LE PESSIMISME
ET
LA POÉSIE

Nous sommes enclins à supposer que les plaintes pessimistes contre le monde, trait si caractéristique de la littérature moderne, sont le produit particulier de notre époque. On dit qu'elles sont un signe de l'esprit moderne, le symptôme morbide d'une vie trop raffinée et de l'épuisement de l'énergie intellectuelle. Cependant l'auteur d'un ouvrage récent sur « le Pessimisme » nous rappelle que les plaintes sur la vanité et les contrariétés de la vie ne se rencontrent pas seulement dans la littérature moderne. Dans les ouvrages contemplatifs et philosophiques des anciens aussi bien que dans leurs œuvres d'imagination plus légères, ou trouve de nombreux exemples d'une vue aussi désespérée des choses. C'est surtout dans la poésie que les lamentations sur le triste sort de l'homme semblent former un élément constant. Même dans la poésie des Grecs, que nous sommes disposés à nous représenter comme d'heureux enfants, aspirant le soleil de leur beau climat et s'abreuvant des délices de la nature et de l'art, nous entendons ces mêmes accents plaintifs. C'est là que nous rencontrons une des plus touchantes de toutes les lamentations humaines : « Il vaudrait mieux pour les enfants des hommes n'être jamais nés. » Ainsi la mélancolie moderne, avec son *Weltschmerz* et ses soupirs après les dieux disparus de la Grèce, n'est après tout qu'une forme plus artificielle et plus réfléchie d'une impulsion très-ancienne et profondément enracinée.

A première vue, nous pourrions être étonnés de voir que le poëte, dont l'esprit paraît être sous le charme de la beauté, aime à se livrer si souvent à de tristes gémissements. Sans doute il y a un moyen facile d'arranger la difficulté. Le poëte, peut-on dire, doit étaler la vérité à nos yeux, éloigner les brouillards qui troublent ordinairement nos perceptions et révéler la réalité des choses. Ainsi le pessimiste voudrait citer ces plaintes poétiques comme autant de preuves du néant absolu de la vie. Ce raisonnement cependant repose sur une hypothèse qu'il est difficile d'admettre. Il est généralement reconnu

par toutes les écoles critiques que la mission du poëte n'est pas d'enseigner tous les genres de vérités. On pense que le principal et peut-être l'unique but de la poésie, comme de tous les arts, est de présenter à notre vue intérieure les aspects les plus beaux et les plus agréables des choses et de provoquer le plaisir qui découle toujours des beaux objets. S'il en est ainsi, il semblerait que le poëte se fût montré infidèle à l'art en insistant d'une façon si sérieuse sur les aspects tristes de la vie humaine. Comment faut-il expliquer la présence de la sombre végétation du pessimisme dans les splendides jardins consacrés à la beauté?

La difficulté disparaît en grande partie, si nous réfléchissons que la poésie n'est pas le produit pur d'une volonté artistique consciente. Probablement, il n'est personne qui ait jamais écrit un poëme digne de ce nom, simplement et uniquement par le désir de produire une belle œuvre. La poésie est appelée le plus subjectif de tous les arts, ce qui veut dire qu'elle est en grande partie l'émanation des instincts et des impulsions émotionnelles du poëte. Un poëte vraiment inspiré ne chante pas pour être entendu, mais parce qu'il est forcé de chanter, qu'on l'écoute ou non. Ainsi, le fait que le poëte se plaint si souvent de la vie humaine peut être expliqué par la supposition que ce genre de plainte est l'expression directe d'une humeur poétique habituelle. Voyons si quelque lumière peut être jetée sur ce phénomène émotionnel, en le rattachant à des faits plus généraux de la nature humaine et même animale.

On remarque que si un grand nombre des animaux les plus rapprochés de l'homme sous le rapport intellectuel expriment leurs souffrances par des signes vocaux distincts, un nombre relativement petit semble faire entendre des sons de joie ou de satisfaction. Les oiseaux chanteurs sont naturellement une exception frappante si, comme il paraît probable, leurs gazouillements incessants expriment des sensations agréables. Dans le cas du chien, par exemple, quoique, selon M. Darwin, il ait un aboiement particulier pour ses moments de plaisir suprême, les sons indiquant la souffrance et la contrariété sont beaucoup plus marqués que ceux qui indiquent la satisfaction. La preuve que chez les animaux inférieurs les signes de la douleur l'emportent sur ceux de la joie se trouve dans le fait bien connu qu'aucun animal, excepté l'homme, n'est capable de rire, quoique (selon M. Darwin) quelques singes anthropoïdes parviennent à une espèce de sourire de plaisir. Quand on définit l'homme un animal qui rit, cela ne veut pas dire qu'il rit plus qu'il ne pleure, mais simplement que d'autres créatures ne rient pas du tout.

Chez l'homme, qui a des sons bien distincts pour la joie et la douleur, nous pouvons également observer que les expressions de la douleur l'emportent sur celles du plaisir. C'est une réflexion bien ancienne que les pleurs précèdent de beaucoup le rire chez l'individu. M. Darwin nous raconte qu'il a observé pour la première fois les traces non équivoques d'un sourire chez deux de ses enfants quand ils étaient âgés de quarante-cinq jours, tandis que — chaque mère le sait — des enfants nouveau-nés saluent le monde par un vagissement difficile à distinguer d'un cri de douleur. Il n'est pas permis aux adultes de pleurer, du moins en bonne société, et à leur égard on peut dire avec vérité que le rire est plus fréquent que les pleurs. Mais, bien qu'il nous soit défendu de pleurer, nous pouvons, en revanche, grommeler, geindre et murmurer. Et certainement beaucoup de gens de notre connaissance se plaignent plus souvent des circonstances et des événements de leur existence qu'ils n'en témoignent leur joie ou leur satisfaction.

Ces faits sembleraient démontrer que l'expression du chagrin, du mécontentement et de la douleur est plutôt un trait caractéristique du genre humain que l'expression de la joie, du contentement et du plaisir. Nous prions d'observer que nous disons l'*expression* de ces sentiments et non les sentiments eux-mêmes. De ce que la plainte est plus fréquente et plus habituelle que la réjouissance, il ne faut pas conclure que les souffrances réelles de la vie l'emportent sur les joies réelles. Il serait évidemment absurde de soutenir, par exemple, que les deux enfants de M. Darwin n'ont éprouvé aucune sensation agréable pendant les quarante-cinq jours où ils n'ont ni ri ni souri. Pour savoir jusqu'à quel point l'expression est la mesure exacte du sentiment intérieur, nous devons connaître ce qu'on peut appeler la force expansive du sentiment, c'est-à-dire le degré d'énergie avec lequel celui-ci tend à s'exprimer. Peut-être la souffrance a-t-elle cette force expansive à un plus haut degré que le bonheur? Si cette proposition pouvait être démontrée, il est évident que nous pourrions rendre compte de la fréquence des plaintes dans la vie journalière et dans la littérature sans adopter la conclusion du pessimiste, d'après laquelle le nombre de nos chagrins est bien supérieur à celui de nos joies.

La doctrine de l'évolution nous enseigne que les conditions essentielles au maintien de la vie se développent et se fixent les premières dans la structure organique. Ainsi, parmi toutes les fonctions du corps, celles de la nutrition et de la reproduction sont les plus essentielles à la continuation de la vie; aussi voyons-nous qu'il est amplement pourvu à l'exercice de ces fonctions, même dans les organismes les

plus rudimentaires. Laquelle est plus importante pour les animaux parvenus à l'état de société, l'expression de la douleur ou celle du plaisir? Evidemment la première. La douleur est un état de détresse, elle implique un dommage causé à quelque partie de l'organisme. Etre délivré de la douleur est donc un besoin supérieur de la vie. Le plaisir, au contraire, est un état de perfection et indique que les fonctions s'accomplissent régulièrement et sans obstacle. Par conséquent, l'expression du plaisir n'est pas, comme celle de la douleur, d'une importance vitale pour l'animal. Il s'ensuit nécessairement que les animaux apprendront beaucoup plus tôt à exprimer leurs souffrances, à comprendre et à soulager celles des autres, qu'à exprimer leurs propres plaisirs et à partager ceux de leurs semblables. Ainsi, nous pouvons dire que l'impulsion à exprimer la douleur est un instinct beaucoup plus profond et plus puissant que l'impulsion à exprimer le plaisir. En d'autres termes, une douleur d'une certaine intensité exercera une pression plus grande vers le dehors qu'un plaisir correspondant.

Sans doute il est vrai que cette différence dans l'impulsion à exprimer le plaisir et la douleur est considérablement modifiée par les effets d'une éducation sociale plus élevée. Si nous manifestons des signes de plaisir, cela est naturellement beaucoup plus agréable aux autres que si nous nous mettons à murmurer et à nous plaindre. Aussi est-ce une règle dans la bonne société de s'abstenir autant que possible de toutes les expressions de contrariété et de mécontentement. Bien plus, on peut presque dire qu'une des conditions de la supériorité morale est de cacher nos chagrins le plus possible et de montrer habituellement les signes extérieurs du contentement.

Cependant, malgré ces dernières influences, la force de l'instinct primitif se manifeste constamment. Il vit et agit toujours quoique son action soit sujette à être contrariée par d'autres influences. Nous pensons que nos lecteurs peuvent tous jusqu'à un certain point vérifier la réalité de ce que nous avançons ici. Nous ne nous sentons pas poussés avec la même énergie à manifester nos sentiments quotidiens de plaisir qu'à exprimer nos chagrins. Quand aucune cause ne gêne notre liberté d'action, nous sommes beaucoup plus disposés à parler de nos peines que de nos joies. Et même, quand il nous est défendu de faire entendre nos lamentations à d'autres, nous éprouvons un soulagement immense en exprimant à haute voix nos douleurs dans la solitude. Ce n'est que dans le cas d'une joie rare et intense, dont la grandeur même nous accable, que nous nous sentons entraînés à la dire à un ami ou à l'oreille toujours

ouverte de la bienveillante nature. D'un autre côté, des contrariétés et des chagrins relativement peu importants semblent réclamer quelque manifestation extérieure. Il est bien plus dur, à ce que nous croyons, de réprimer et de cacher un sentiment de tristesse et de douleur qu'un sentiment de satisfaction et de plaisir.

Mais, demande le lecteur impatient, quel rapport tout cela a-t-il avec le pessimisme de la poésie? Essayons de l'expliquer. Malgré son génie, qui le distingue des autres hommes, le poëte participe de la nature humaine, et ses vers les plus parfaits reflètent, d'une manière plus ou moins déguisée, les tendances générales de cette nature. Le poëte — nous l'avons reconnu — gémit sur la vie, du moins en principe, parce que de telles lamentations sont l'expression naturelle d'une certaine disposition émotionnelle. Cette disposition connue sous le nom de tristesse, est un ensemble de sentiments nés des nombreuses souffrances que nous avons éprouvées nous-mêmes ou dont nous avons été les témoins. Ainsi les plaintes du pessimiste ne sont qu'une expression éminement artificielle ou intellectualisée de la douleur. Si donc, comme nous l'avons vu, la douleur a chez l'homme et chez les animaux placés au-dessous de lui une tendance plus énergique que le plaisir à se manifester d'une manière sensible à l'ouïe, nous pouvons attendre du poëte une disposition particulière à se livrer à ce genre de lamentations.

Bien plus, le poëte n'est pas retenu par la contrainte qui réprime l'expression de nos sentiments douloureux dans la société ordinaire. Il est, dans un certain sens, seul, et tous ses poëmes ne sont que des monologues artistement travaillés. Le poëte fait avec ordre et réflexion ce que nous faisons tous quand nous nous trouvons en quelque endroit retiré et que nous soulageons instinctivement notre âme de sentiments longtemps comprimés, ayant seulement une vague conscience de la présence d'une oreille sympathique dans l'air tranquille qui nous environne. Nous pouvons donc nous attendre que ses vers montreront, avec plus d'énergie et plus de netteté que les conversations moins libres de la vie journalière, les effets de cet instinct émotionnel si profond dont nous avons parlé tout à l'heure. En d'autres termes, il y a dans la nature humaine une impulsion spéciale à exprimer nos douleurs, et, si la satisfaction de cette impulsion est accompagnée d'un sentiment particulier de soulagement, nous devons nous attendre à ce que le poëte montre franchement cette propension, sous la forme d'une puissante tendance vers la plainte.

Ce que les poëtes disent d'eux-mêmes et ce que nous disons à leur égard prouve la vérité de nos assertions. Nous parlons bien

plus souvent des pleurs des poëtes que de leur rire. Nous sommes portés à nous les représenter comme entraînés à chanter par un sentiment de douleur, par un désir non satisfait et par une anxiété irréprimable. Ils nous disent eux-mêmes que la douleur intérieure est une impulsion prédominante dans leur poésie. Shelley nous informe que :

Nos chants les plus doux sont ceux qui disent les plus tristes pensées [1].

De son côté, Heine nous rappelle plus d'une fois que les poëtes chantent, parce que le chant soulage les tourments du cœur :

Enfant capricieux, je chante
Maintenant dans l'obscurité ;
Si mon chant n'est pas gai,
Il m'a cependant délivré de mon angoisse [2].

Il y a naturellement des poëtes joyeux, qui sont excités à chanter comme le sont les alouettes quand elles s'ébattent le matin dans l'air frais et vivifiant. Cependant un plus grand nombre ressemblent plutôt au plaintif rossignol, qui fait entendre ses plus belles notes sous l'impression attristante de la nuit.

Tout cela nous aide à comprendre pourquoi les lamentations sur la vie sont si fréquentes dans la poésie, même en supposant que le poëte ait seulement éprouvé la proportion ordinaire de joies et de chagrins. Mais cette dernière hypothèse est-elle exacte? Nous pouvons admettre que le poëte est soumis aux circonstances et aux influences ordinaires de la vie humaine, qu'il connaît nos jouissances et nos désappointements quotidiens. Nous ne prétendons pas décider si la balance est favorable à celles-là ou à ceux-ci. Cependant il faut nous rappeler que le poëte se distingue du commun des hommes par un système nerveux plus délicat et par une sensibilité plus raffinée. Ce degré particulier de raffinement lui ouvrira sans doute des sources de plaisir auxquelles les esprits vulgaires sont insensibles. Il découvrira dans les choses ordinaires une beauté qui échappe à notre vue plus faible et sentira bien des charmes qui sont trop subtils pour notre sensibilité émoussée. En même temps, cette sensibilité l'exposera à d'innombrables douleurs dont les esprits vulgaires sont exempts. Son oreille entendra vite les faibles dissonances de la vie, « la douce et triste musique de l'humanité » ; elle

1. Our sweetest songs ar those that tell of saddest thought.

2. Ich, ein tolles Kind, ich singe
Jetzt in der Dunkelheit.
Klingt das Lied auch nicht ergötzlich
Hat's mich doch von Angst befreit.

remarquera tous les sons discordants qui échappent à l'instrument imparfait de la vie.

Mais, en outre, l'auteur de l'ouvrage auquel nous avons déjà fait allusion soutient que l'aptitude à sentir la douleur augmente sans qu'il y ait une augmentation correspondante dans l'aptitude au plaisir, et cette observation semble s'appliquer particulièrement à la nature du poëte. Sa fine organisation est spécialement sujette à ces légers dérangements que nous appelons — faute de bien connaître leur nature exacte — la perte de l'harmonie mentale. Comme sa vie se passe dans de profondes méditations et dans de fortes émotions, le poëte est assez certain de tomber — au moins de temps en temps — dans la désespérance, de voir seulement le côté triste de la réalité et de se joindre au pessimiste pour pleurer sur la vie et la condamner. Il y a, sans nul doute, quelques exceptions à cette règle. Cependant on rencontre rarement des poëtes semblables à Gœthe, doués d'un système nerveux bien organisé, portant un regard serein et impartial sur les lumières et les ombres de l'existence humaine. La plupart des poëtes semblent être poussés, par quelque tendance occulte de leur tempérament vers des sentiments généralement tristes et mélancoliques, à envisager la vie et le monde en pessimistes.

Jusqu'ici, nous avons considéré la poésie comme le produit pur du sentiment, et nous avons essayé de rendre compte du pessimisme à demi articulé des poëtes en nous reportant à la nature de leurs émotions et aux lois qui régissent leur expression. Mais la poésie n'est pas restreinte à ces limites. Toute expression d'un sentiment intense n'est pas poétique. La vraie poésie renferme, dit-on, un autre élément, à savoir l'imagination.

Nous ne nous arrêtons pas ici à nous demander quel est le rôle propre de l'imagination dans la poésie : s'il consiste à reproduire la vie réelle sous la forme affaiblie d'images internes, ou à choisir certains aspects de cette vie, ou enfin à créer des objets nouveaux et des sentiments supérieurs à ceux du monde réel. On parle souvent dans les livres de poëtes objectifs qui, comme Gœthe (pour me servir des expressions de M. Lewes), « ont le sentiment énergique du réel, du concret, du vivant, et une répugnance marquée pour le vague, l'abstrait et le supra-sensible. » Il suffit à notre but actuel de savoir que certains poëtes se sont fait une règle d'employer les objets réels de la vie, comme le sculpteur emploie le marbre rude et informe, en leur donnant des formes qui nous plaisent et nous enchantent. Même s'ils se sont bornés à choisir et à combiner quelques-uns des aspects les plus agréables de la vie, ils ont, en agissant

ainsi, créé un monde idéal qui ne représente plus les faits de l'expérience commune.

Si nous considérons ainsi la poésie comme le résultat d'une aspiration poétique vers ce qui surpasse en qualité et en valeur les faits de l'expérience, comme une tentative de donner un corps et une forme aux vagues images internes de l'idéal, nous pouvons peut-être comprendre encore mieux les rapports entre la poésie et le pessimisme.

En premier lieu, il faut remarquer que cette activité de l'imagination créatrice est particulièrement stimulée par les sentiments de mécontentement et de douleur qui, comme nous l'avons vu, poussent si souvent aux plaintes pessimistes. Un sentiment de désappointement causé par la réalité excite l'esprit à prendre son vol vers les régions imaginaires. Moins les réalités de la vie nous plaisent et nous satisfont, plus nous nous sentons poussés à élever des demeures idéales pour notre esprit. Les imaginations du poëte ne sont ainsi souvent qu'une issue pour des activités qui ne trouvent pas d'emploi dans les limites du réel. Sa vie idéale suppose dans une certaine mesure le sentiment de l'imperfection de son monde réel. Cette pensée est exprimée d'une manière charmante dans le poëme de Keat, l'*Imagination :*

Laissez toujours l'imagination errer à sa guise ;
Le plaisir n'est jamais en nous ;
Au moindre contact, le doux plaisir s'évanouit
Comme les bulles d'air frappées par la pluie [1].

Mais, d'un autre côté, l'activité de l'imagination se relie aux dispositions pessimistes, non-seulement par ses causes, mais encore par ses effets. Les créations de l'imagination poétique peuvent être envisagées par le poëte à deux points de vue différents. D'une part, elles peuvent être érigées en réalités et constituer, pour ainsi dire, une partie du monde. De même que la religion élève notre conception du monde en ajoutant des éléments supérieurs à ceux de notre expérience actuelle, de même l'imagination poétique peut embellir la vie et la terre en les revêtant d'images agréables quasi-réelles.

D'autre part, cette activité de l'imagination aboutit plus souvent, peut-être, à un autre résultat. Les belles formes qui voltigent devant l'imagination sont reconnues pour être sans réalité, pour n'habiter aucune place du monde actuel. Au lieu de se fondre, pour ainsi dire, avec le monde et d'en devenir la meilleure partie, les images idéales semblent, dans leur vol, être trop éloignées, trop dénuées de réalité.

1. Ever let the fancy roam;
Pleasure never is at home,
At a touch sweet pleasure melteth,
Like to bubbles when rain pelteth.

Des profondeurs mystérieuses de l'âme [1],
Comme d'un pays infiniment éloigné,
S'élèvent des airs, de vagues échos, qui répandent
La mélancolie sur tout notre jour.

Et de cette manière l'énergie même de l'imagination porte dans une certaine mesure la dévastation dans le monde réel. Celui-ci n'apparaît pas au poëte comme illuminé par l'éclat de ses créations idéales, mais plutôt comme assombri par leur magnifique splendeur. Là où nous trouvons le pouvoir d'imaginer une vie et un type d'expérience surpassant la réalité, uni à une connaissance nette des limites de cette dernière, là il y a une force puissante qui excite aux plaintes pessimistes. La lumière du jour réel paraît pâle et froide après la chaude lumière de ces sphères idéales. La preuve que nous reconnaissons au pessimisme un certain degré de force imaginative et que l'optimisme nous paraît naître de l'impuissance de concevoir un monde meilleur, c'est le fait que nous considérons le dernier comme une conception banale et dénuée de poésie en comparaison du premier. Cependant on ne devrait pas oublier que l'éloge optimiste du monde peut également être le résultat de la force imaginative.

Nous pourrions nous étendre longuement sur cette diversité dans la manière de considérer les créations idéales de l'imagination. Il faudra nous contenter de prendre un ou deux exemples. Ainsi l'idéal moral — la noblesse et la perfection de la nature humaine — est regardé par M. Tennyson comme une réalité quand il le personnifie dans un caractère quasi-historique, — le roi Arthur. D'un autre côté, il est envisagé comme un pur idéal quand Shelley le relègue dans la région imaginaire du monde des esprits et le personnifie dans la forme subtile, impalpable d'un esprit de la nature. Dans le premier cas, la nature humaine est rehaussée par un nouvel et glorieux exemple; dans le deuxième, elle est plutôt abaissée par le contraste où elle est mise avec une vertu parfaite qui est en dehors d'elle et au-dessus d'elle. De même, à son tour, la beauté de la nature physique est rehaussée quand l'imagination poétique la vivifie par les formes charmantes des nymphes et des faunes, des naïades et des dryades. Cependant, quand on ne croit plus à l'existence de ces êtres imaginaires, leur présence même contribue à jeter une ombre sur la nature, comme nous le voyons dans le poëme mélancolique de Schiller : *les Dieux de la Grèce.*

1. From the soul's subterranean depth upbore
As from an infinitely distant land,
Come airs, and floating echoes, and convey
A melancholy into all our day.

Cette double manière de concevoir les créations idéales de l'imagination indique des différences de tempérament et d'expérience qu'il n'est pas facile peut-être de définir. On peut dire qu'elle dépend de la disposition de l'esprit à croire aux suggestions favorables. Quelques esprits sont prompts à admettre toute idée agréable et encourageante, comme quelque chose de réel. Ils s'y cramponnent, avec assurance, sans qu'ils y soient déterminés par la force de l'évidence. D'autres, au contraire, manifestent une disposition tout à fait opposée. Ils sont lents à admettre des idées gaies, même quand elles paraissent évidentes. Les premiers sont les natures promptes à espérer; les seconds sont enclins au désespoir.

Nous ne nous arrêterons pas ici à faire l'analyse complète de cette diversité. Il est évident qu'elle se relie étroitement à cette différence d'aptitude à sentir le plaisir et la douleur dont nous avons déjà parlé. L'homme, particulièrement sensible à la douleur, sera disposé, *cæteris paribus*, à croire plutôt à ce qui est douloureux qu'à ce qui est agréable [1]. Mais ce n'est pas là la seule source du contraste. On a dit que la vigueur de la foi au succès dépend du degré de l'activité d'un homme ou de sa disposition à faire des efforts. C'est pourquoi l'homme pratique est généralement doué d'une foi robuste, c'est-à-dire est un homme prompt à espérer. Or les poëtes, considérés dans leur ensemble, forment un contraste avec les hommes pratiques, et à ce point de vue on peut s'attendre qu'ils soient des hommes ayant relativement une foi peu robuste. En outre, comme nous l'avons dit, la nature poétique montre une disposition à sentir d'une manière relativement vive et forte le côté déplaisant et désagréable des choses. Dans cette mesure donc, les poëtes seront enclins à envisager les conceptions idéales dans un sens pessimiste. Leur imagination créera de belles et nobles formes, mais leur esprit refusera de s'y attacher comme à des réalités qui relèvent l'âme et rehaussent la valeur du monde.

Il faut ajouter que le progrès de l'expérience altère essentiellement cette vigeur de la foi et augmente ainsi le penchant de l'esprit au pessimisme. On sait que la jeunesse espère facilement, et les jeunes poëtes, dans la vive ardeur de leur imagination, sont disposés à se livrer à des aspirations infinies. C'est une circonstance heureuse quand l'expérience ne ruine pas leurs châteaux aériens et laisse

1. Il est clair que la disposition à accepter la création idéale comme réelle ou à la rejeter comme illusoire, dépendra en partie de la nature de l'impulsion qui excite l'activité imaginative. L'imagination, quand elle est excitée par une joie actuelle, est plus disposée à l'espérance et à la foi que si elle est tourmentée par un sentiment de douleur.

intacte leur foi dans leur premier idéal. Les lamentations sur la vie, qui proviennent de l'évanouissement d'espérances idéales téméraires, sont trop connues pour que nous en citions de nombreux exemples. Schiller exprime ce désappointement avec force et élégance dans ces vers :

> Le voile du rêve, couleur de rose,
> Tombe du visage pâle de la vie;
> Le monde apparaît — ce qu'il est — une tombe.

Les réflexions précédentes, quoique brèves et incomplètes, aideront, je l'espère, à faire comprendre pourquoi les vues pessimistes prédominent dans la poésie. Nous voyons que les conditions subjectives des créations poétiques et des plaintes pessimistes se recouvrent, pour ainsi dire, de sorte qu'elles coïncident fréquemment. Nous pouvons nous demander maintenant si les conditions objectives de la poésie contribuent également à ce ton pessimiste. La poésie, quoique subjective, doit, pour réussir, correspondre à certains faits bien marqués dans la vie humaine. Elle ne doit pas seulement exprimer l'impression ou les sentiments isolés d'un individu; il faut qu'elle s'adresse au cœur de beaucoup d'hommes. Les plaintes pessimistes sont-elles donc propres à éveiller un écho sympathique dans d'autres esprits?

Il est hors de doute, à ce que nous croyons, que ces plaintes produisent sur nous à bon droit une impression agréable. Nous sentons qu'elles constituent un élément véritable de la poésie et qu'elles sont la marque d'un génie poétique. Or il est évident que les lamentations sur la vanité de la vie ne sont pas propres à nous donner un plaisir sans mélange. Leur effet paraît plutôt être de nous attrister. Mais, s'il en est ainsi, comment se fait-il qu'elles soient admises dans les meilleures productions de l'art poétique?

C'est une observation familière que quelques-uns des plus beaux effets de l'art sont produits par les émotions mélangées dans lesquelles les sentiments pénibles entrent, mais adoucis et à moitié transformés par les éléments plus puissants de l'émotion agréable. L'élégie plaintive, la ballade pathétique, la tragédie et les histoires tristes sont des exemples de ces effets mélangés. Cette considération nous aidera probablement à avoir une intelligence plus nette de la valeur poétique du pessimisme.

Les lamentations du poëte peuvent se présenter de deux manières. Elles peuvent être l'expression d'une douleur personnelle, ou bien exprimer une souffrance humaine générale. Voyons ce que chacun de ces aspects offre de positivement agréable à l'esprit.

Quand les lamentations sont d'une nature tout à fait personnelle,

elles peuvent, si l'on croit à leur sincérité, — car les pleurs affectés nous répugnent autant chez un poëte que chez une jeune femme, — provoquer un sentiment de sympathie et de pitié. Les accents d'exquise mélancolie de Henri Heine, étendu sur son lit comme dans un tombeau anticipé, et ceux de Leopardi, qui a tant souffert et éprouvé de si nombreuses déceptions, réveillent ces sentiments à un degré élevé. Or, dans la pitié vraie et profonde il y a un élément réel de plaisir, dont l'existence est reconnue par l'expression « la volupté de la pitié ». Voilà peut-être pourquoi nous aimons à recourir à la poésie triste et plaintive, de même que nous aimons à assister à la représentation d'une tragédie, à cause des sensations délicieuses qu'elle excite.

Cependant il est rare ou peut-être il n'arrive presque jamais que ce soit là la seule raison qui nous excite à lire les poëtes pessimistes. Ces écrivains ne croient pas chanter uniquement leurs douleurs individuelles; ils s'imaginent en réalité chanter les souffrances qui font gémir l'humanité entière. Ils se chargent de se lamenter à notre place et chantent au nom des affligés; c'est pourquoi nous croyons, en les lisant, entendre des paroles de sympathie pour nous-mêmes, et nous éprouvons ainsi le plaisir qui découle de la pensée que d'autres partagent nos maux. N'est-il pas vrai que nous avons souvent recours aux poëtes dans l'espoir de trouver ce genre de sympathie sublimée et étendue?

Ce double sentiment — la pitié pour la souffrance personnelle qui nous est racontée directement, et le mouvement de sympathie qui est éveillé en nous par le récit des souffrances générales de l'humanité — est la source de cette émotion complexe, le sentiment de la fraternité. Nous trouvons une jouissance positive dans la réflexion que nous sommes en harmonie avec d'autres et eux avec nous, que nous sommes unis à d'autres par une expérience commune et que nous leur sommes attachés par le lien de la sympathie réciproque. C'est cette émotion qui produit notre satisfaction suprême quand, dans des moments de chagrin et de découragement, nous écoutons les lamentations du poëte. C'est là en grande partie la source du charme que possèdent quelques-unes des poésies les plus pessimistes.

Jusqu'ici, nous avons supposé que nous sommes également disposés à recourir à la voix sympathique du poëte dans notre tristesse comme dans notre joie. Mais est-ce là réellement le cas? Un grand nombre d'entre nous, du moins, ne sont-ils pas beaucoup plus enclins à prendre un volume de poésie dans les moments de tristesse que dans les moments où le monde est pour nous plein de lumière et de joie? Naturellement, nous pouvons avoir recours au

poëte dans ces instants sombres, pensant, avec Keats, que le principal but de la poésie consiste « à être une amie qui adoucit les chagrins et élève les pensées de l'homme ».

Mais nous avons aussi souvent recours au poëte à cause du message qui vient directement de son cœur au nôtre. Et quand nous allons à lui, ne sommes-nous pas entraînés par une excitation plus forte que si, en un moment de bonheur tranquille, nous prenons un volume différent, uniquement pour entendre une seconde voix répéter notre murmure de joyeux contentement? Nous pensons que le lecteur reconnaîtra la vérité de cette assertion. En tant que les poëtes sont recherchés, pour ainsi dire, comme des sources de sympathie, il semble assez certain que nous les apprécions davantage dans le chagrin que dans le contentement. C'est cette circonstance qui contribue à donner une si haute valeur poétique aux lamentations pessimistes. Que ce soit un poëte de profession comme Heine, ou un écrivain comme Schopenhauer qui, sous le manteau de la prose, cache tant de vraie poésie, ces chants plaintifs nous attirent plus puissamment que ne pourraient le faire des concerts de louange.

La raison de ce phénomène semble être que la satisfaction d'accorder et de recevoir de la sympathie ainsi que le sentiment de la fraternité humaine sont plus complets et plus intenses, si les émotions partagées sont pénibles que si elles sont agréables. Le simple acte d'exprimer la pitié semble produire un plaisir plus vif que celui de présenter des félicitations, et entendre des paroles de condoléance occasionne un frémissement agréable que de simples congratulations ne sont pas capables de produire. Ainsi il arrive que nous éprouvons un sentiment plus profond et plus intense de fraternité après avoir partagé les mêmes douleurs qu'après avoir partagé les mêmes joies. On peut se demander pourquoi nous attachons ce prix particulier au sentiment de fraternité dans le chagrin.

Nous avons déjà fait allusion à une tendance organique spéciale qui nous pousse à manifester extérieurement notre douleur plutôt que notre plaisir, à nous plaindre plutôt qu'à louer et à nous réjouir. Il semble raisonnable de supposer qu'en corrélation avec cette tendance il y a des dispositions organiques spéciales à répondre aux signes de la souffrance d'autrui par des expressions de sympathie et de pitié [1], et que, d'un autre côté, ces dispositions se rattachent à un désir organique spécial d'obtenir ces signes de pitié de la part des autres. En d'autres termes, on peut supposer que le frémisse-

1. La pitié n'est pas absolument identique à la sympathie pour la souffrance, mais il est inutile de les distinguer ici.

ment particulier de satisfaction qui se produit dans ces cas est dû à la présence de relations organiques profondément enracinées, conformément auxquelles le sentiment immédiat de la souffrance éveille irrésistiblement l'idée des signes (perceptibles à l'ouïe et à la vue) de la sympathie d'autrui; et, d'un autre côté, les signes de souffrance chez un autre excitent l'impulsion à répondre nous-mêmes par une expression de douleur. C'est de la satisfaction donnée à ces dispositions organiques que peut procéder le plaisir particulier causé par un échange réciproque de sympathie.

Nous pensons qu'il est encore plus facile de démontrer l'existence de pareilles tendances organiques, en nous rapportant à la manière dont la communication mutuelle des sentiments semble avoir pris naissance. D'après M. Herbert Spencer, les animaux vivant en société ont appris d'abord à interpréter les signes de plaisir et de peine en éprouvant simultanément la souffrance et la crainte, le soulagement et la satisfaction. Ainsi, par exemple, ils étaient souvent soumis aux mêmes conditions de la faim, aux mêmes sentiments de crainte en présence d'ennemis pillards. De cette manière une association s'établissait dans l'esprit de l'animal entre les signes de crainte chez un autre et le sentiment correspondant en lui-même. Mais ces expériences simultanées ne pouvaient-elles pas avoir encore d'autres conséquences? Si elles ont été suffisamment nombreuses, elles ont amené probablement la formation de relations organiques entre les signes sensibles correspondant aux cris, etc., des autres animaux et les impulsions motrices qui produisent ces cris dans l'animal, et de cette manière a dû naître l'impulsion qui excite à répondre à un cri entendu, et, d'autre part, le désir d'entendre un cri de sympathie quand l'animal est soumis à une épreuve propre à le provoquer.

Si maintenant nous ajoutons à cet argument hypothétique la considération déjà exposée, à savoir que l'impulsion qui excite à exprimer des états de souffrance a dû, à cause de son utilité supérieure, se développer antérieurement et atteindre une plus grande énergie que l'impulsion qui excite à exprimer des états de satisfaction et de plaisir, nous sommes amenés à conclure que parmi les animaux vivant en société la relation organique ou l'association entre les signes de douleur d'un autre animal et l'action musculaire qui produit l'expression de la propre douleur de l'individu, a dû s'imprimer plus fortement que l'association dans le cas de sentiments agréables.

De cette manière donc, il semble possible de rattacher la satisfaction particulière qui provient de l'échange simultané des expressions les plus raffinées de la douleur et du regret, parmi les hommes

et les femmes d'un esprit cultivé, à un besoin particulier de la vie animale dans les premières phases du développement social. Le charme étrange que possèdent les lamentations du poëte sur la vie peut procéder en partie d'associations instinctives qui nous ont été transmises de l'époque préhistorique, où nos ancêtres ont appris d'abord à employer et à comprendre les signes extérieurs de leurs simples sensations de plaisir et de douleur.

Les différentes réflexions qui viennent d'être soumises au lecteur semblent nous offrir un moyen de rendre raison en grande partie de la puissance poétique qui est inhérente, comme l'histoire de la poésie le démontre, aux lamentations pessimistes sur la vie. Ces lamentations recèlent évidemment un sentiment de douleur existant dans le cœur du poëte et excitent également une sensation douloureuse dans le cœur des lecteurs. Cependant des impulsions, dont l'histoire nous reporte aux premières phases de la vie émotionnelle, viennent se mêler à cette douleur, l'adoucissent et la transforment en un sentiment qui ressemble davantage à un plaisir mystérieux et raffiné. Les plaintes pessimistes sont poétiques, parce qu'elles sont un moyen de soulager et de métamorphoser nos douleurs.

Il ne faut pas supposer qu'en nous livrant à cette série de réflexions nous ayons refusé de discuter la question de savoir si la vie est en réalité de quelque prix ou si elle est, comme les pessimistes le prétendent, tout à fait vide et dénuée de satisfaction. Ils ont peut-être raison, et il est certain que des faits assez nombreux donnent une apparence de vérité à cette sinistre opinion. Il faut convenir également que ces faits, quelle que soit leur importance exacte, servent à rendre compte jusqu'à un certain point de la forte impression produite par un si grand nombre de ces lamentations. La question du degré relatif de vérité dans l'optimisme et le pessimisme est beaucoup trop complexe et trop difficile pour être discutée ici. Il m'a semblé plus utile d'examiner si, en dehors de la vérité du pessimisme, il y a dans nos dispositions émotionnelles ordinaires des faits qui puissent nous aider à rendre compte de la présence et de la popularité des accents pessimistes dans la littérature poétique.

Au moment de conclure notre essai, nous voudrions prémunir nos lecteurs contre une ou deux méprises. En cherchant les raisons de la valeur poétique des réflexions pessimistes sur l'homme et le monde, nous ne prétendons nullement soutenir que le pessimisme pur et simple fournisse en lui-même un matériel suffisant pour le poëte. Le pessimisme peut seulement trouver sa place dans la poésie, comme étant l'un de deux ingrédients. Il est impossible en poésie de dédaigner complétement et absolument le monde et de nier tous

ses biens apparents. Dans la réalité, on ne peut soutenir ni l'optimisme absolu ni le pessimisme absolu. Dire que la vie ou le monde sont bons ou mauvais *in toto*, c'est fermer les yeux sur le fait évident que l'existence de deux idées corrélatives suppose celle des deux expériences. Surtout la poésie ne peut pas être alimentée par un pessimisme absolu. L'aspiration même vers quelque idéal transcendant implique que cet idéal peut être conçu, et celui-ci à son tour implique que notre expérience a fourni quelques exemples de ce qui est beau, précieux et digne d'être ainsi loué. En conséquence, puisque la poésie est obligée ou de reconnaître une beauté réelle dans la vie, ou d'y substituer une beauté idéale, elle est forcée dans l'un et l'autre cas de prendre comme point de départ la perception de quelque bien réel, tangible. Ainsi le pessimisme peut seulement trouver place dans la poésie comme une assertion emphatique du côté triste de l'existence, qui entraîne avec soi la reconnaissance de l'autre côté plus agréable comme complément nécessaire.

Enfin, en essayant d'indiquer les sources de la valeur poétique du pessimisme considéré dans ses rapports avec la sensibilité humaine, nous ne cherchons pas à déterminer la place qui lui reviendrait d'après une théorie différente de la poésie. Les doctrines de quelques écrivains modernes semblent impliquer, par exemple, que le but de la poésie est d'exciter à l'action, de fournir dans une forme idéale préliminaire les forces émotionnelles nécessaires à l'effort individuel, et encore davantage à l'effort social. La poésie doit prendre les idées de la science, et en leur donnant une forme émouvante, les mettre dans une relation féconde avec nos énergies motrices. Conformément à cette vue, le rôle du poëte pourrait consister à fixer les yeux sur les éléments agréables de la vie, sur les semences du bien que le présent cultive pour l'avenir, et à ne reconnaître la douleur et le mal qu'en tant qu'ils se présentent comme des défauts auxquels on peut remédier. Nous n'examinons pas ici jusqu'à quel point la poésie devrait être ou pourra jamais être transformée ainsi en un instrument de l'action sociale la plus élevée. Nous avons préféré accepter l'ancienne hypothèse d'après laquelle le poëte doit simplement satisfaire notre sensibilité, faire vibrer doucement les fibres du cœur, sans considérer d'autre résultat. Adoptant cette vue, nous avons cherché à expliquer et, en un certain sens, à justifier le rôle étendu et important que les plaintes pessimistes contre le monde ont joué dans les différents développements de l'art poétique.

James Sully.

MORALISTES ANGLAIS CONTEMPORAINS

M. H. SIDGWICK[1]

(FIN)

IV

La critique à laquelle M. Sidgwick soumet l'intuitionisme est subtile, parfois pénétrante, mais, somme toute, beaucoup moins décisive que celle dont la morale de l'égoïsme a été l'objet au livre précédent de l'ouvrage : nous allons essayer d'en donner un rapide aperçu.

Le postulat fondamental de la doctrine intuitioniste, c'est que nous avons la faculté de connaître, avec une certitude immédiate, quelles actions sont en soi, et abstraction faite des conséquences, moralement bonnes, quelles autres moralement mauvaises. On peut douter si le jugement porte sur les actes, ou sur la nature des motifs et des dispositions de l'agent. M. Sidgwick croit pouvoir affirmer qu'aux yeux du sens commun c'est l'action elle-même dont l'intuition saisit d'abord et essentiellement le caractère moral; car on admet généralement qu'une mauvaise action peut être faite par un bon motif, ou qu'inversement le motif peut être mauvais et l'action bonne.

Sur cette vague autorité du sens commun, l'auteur nous paraît ici trancher un peu vite une question délicate. Je n'accorde pas qu'on puisse, en morale, séparer l'action du motif, et je maintiens que le véritable, le seul objet du jugement, c'est non pas l'acte, mais l'intention. Seulement, en fait d'intentions, nous ne connaissons rigoureusement que les nôtres; encore faut-il parfois y regarder de bien près; celles d'autrui, nous les induisons des résultats extérieurs qu'elles produisent, c'est-à-dire des actions. J'avoue que le sens commun juge souvent mauvais des actes qu'il croit inspirés par un

1. Voir le numéro précédent de la *Revue philosophique*, page 263.

bon motif; mais, en ce cas, il y a, selon moi, deux appréciations distinctes : l'une, portant sur le motif, et seule morale, déclare que l'agent a bien fait d'avoir obéi à sa conscience (dans l'hypothèse où il n'a rien négligé pour l'éclairer); — l'autre, portant sur l'acte, est tout utilitaire; elle prononce qu'il est nuisible. Le sens commun ne fait pas expressément cette distinction; mais il en a certainement l'intuition confuse; et la preuve, c'est qu'il lui arrive d'absoudre l'acte en considération du motif, tout en déplorant ce désaccord entre les dispositions et les effets d'une volonté honnête, mais égarée.

Quoi qu'il en soit, M. Sidgwick admet comme un fait qu'il existe des intuitions morales; les utilitaires eux-mêmes en conviennent; mais, quant à leur origine, ils ne sont pas d'accord avec les intuitionistes; ils n'y voient que des expériences d'utilité, généralisées, accumulées et devenues à la longue héréditaires sous forme de modifications organiques spéciales. En ce sens, elles sont vraiment innées à l'individu, bien qu'à l'égard de l'espèce elles soient acquises. Telle est, on le sait, l'expression savante et, semble-t-il, définitive, qu'a donnée H. Spencer à la théorie utilitaire de l'origine des notions morales. — M. Sidgwick refuse d'entrer dans ce débat, qui pour lui n'a qu'une importance secondaire : quelles qu'aient été primitivement ces notions, l'essentiel, au point de vue de la science des mœurs, c'est qu'elles soient aujourd'hui conçues avec certains caractères et que nous y reconnaissions des règles obligatoires de conduite. — Nous ne pensons pas que la question d'origine puisse être ainsi écartée. Si, en effet, la théorie d'H. Spencer était la vraie; s'il était prouvé que les intuitions morales dérivent toutes et sans exception d'expériences utilitaires, il serait impossible de leur attribuer des caractères que celles-ci n'auraient pas. L'utile n'ayant rien d'absolu, les intuitions morales ne sauraient être absolues; l'utile n'ayant en soi rien d'obligatoire, on ne voit pas comment les intuitions morales pourraient jamais prendre la forme d'un *impératif*. L'obligation ne serait plus qu'une illusion psychologique destinée à s'évanouir devant les analyses d'une science plus avancée.

Après ces considérations préliminaires sur le principe de l'intuitionisme, M. Sidgwick s'efforce de montrer que les intuitions morales, telles que les formule le sens commun, peuvent bien fournir pratiquement des règles de conduite, mais qu'elles n'ont ni la clarté ni la précision qu'exige la science. Elles ne sont vraies que dans certaines limites; elles sont souvent en contradiction les unes avec les autres; aucune ne peut être prise absolument et en toute rigueur sans mener à des difficultés inextricables. Elles ont besoin, pour

constituer un code suffisant de morale, d'être contrôlées, corrigées, conciliées par des maximes utilitaires, en sorte que ce qui fait la valeur de l'intuitionisme, c'est en réalité un utilitarisme plus ou moins vaguement aperçu. Cette intéressante discussion remplit huit chapitres.

L'ordre dans lequel M. Sidgwick examine successivement les différents préceptes de la morale intuitive n'a rien de bien méthodique; ce n'est d'ailleurs ici qu'un léger défaut. Selon le point de vue antique, il s'attache à la considération des vertus fondamentales, en commençant par les vertus intellectuelles, qui s'expriment d'un seul mot, la sagesse.

Rien de plus indéterminé que cette notion. Il semble que, aux yeux du sens commun, le sage soit celui qui poursuit également et par les meilleurs moyens toutes les fins rationnelles de l'activité et qui, « par sa conduite en conformité parfaite avec le code véritable de la morale, atteint le plus grand bonheur possible à la fois pour lui-même et pour le genre humain, ou pour cette portion du genre humain à laquelle ses efforts sont nécessairement limités. » Mais s'il est vrai, comme on l'a démontré, que cette conciliation entre les différentes fins rationnelles soit impossible; si, par exemple, l'égoïsme détermine une conduite opposée aux véritables intérêts du genre humain, quel sera le sage? celui qui recherche son utilité propre ou celui qui en fait le sacrifice? A cette question, le sens commun ne donne aucune réponse claire et précise.

Cette assertion de l'auteur a de quoi surprendre. Sans doute, le sens commun décore quelquefois du nom de sagesse l'égoïsme bien entendu; mais il ne s'avise pas d'y voir une vertu, sauf peut-être par le contraste qu'il présente avec les inspirations irréfléchies d'une sorte de *donquichottisme* humanitaire. Mais, toutes les fois qu'il est employé dans une acception vraiment morale, le mot sagesse exprime cette intuition supérieure du bien absolu, qui est à la fois la condition et la récompense des vertus les plus hautes.

Après l'analyse de la sagesse, l'auteur passe à celle de la bienveillance. En quoi consiste précisément le devoir de bienveillance? Nous oblige-t-il simplement à faire tous nos efforts pour augmenter le bonheur d'autrui? Non; car il semble qu'une conduite qui aurait extérieurement ce résultat, sans être inspirée par aucun sentiment sympathique de l'agent, ne serait pas proprement bienveillante; il faut que l'acte ne soit pas accompli en vue du seul devoir et qu'on sente au travers la chaleur d'un cœur aimant. Mais d'autre part, il n'est pas en notre pouvoir d'éprouver tel ou tel sentiment; les affections ne sont pas volontaires; partant, elles ne sauraient être

l'objet d'une prescription obligatoire. Ce que la morale commande à l'égard de la bienveillance, c'est donc de cultiver en nous l'amour de nos semblables, et, dans la mesure du possible, de travailler à leur bonheur.

Mais cette distribution du bonheur ne peut se faire que suivant certaines règles, et celles que fournit le sens commun n'ont ni la clarté ni la rigueur que la science est en droit d'exiger. Souvent même, elles sont en conflit. Prenons pour exemple les devoirs des parents envers leurs enfants. D'une manière générale, on s'accorde à reconnaître qu'un père doit assurer le bonheur de ses enfants par tous les moyens qui sont en son pouvoir; mais, dans certains cas particuliers, de graves divergences d'opinions se manifestent. Pour laisser à ses enfants une fortune un peu plus considérable, un père devra-t-il abandonner la poursuite d'une découverte scientifique importante, que lui seul serait capable d'accomplir? Il ne le semble pas. D'autre part, on blâmera l'homme qui, tout entier à ses investigations théoriques, laisse tomber sa famille dans un état voisin de la misère. Qui ne voit, quand on en arrive aux détails, combien sont indécises et flottantes les réponses du sens commun?

Nous ne pensons pas que ces difficultés de casuistique puissent fournir matière à des objections sérieuses contre l'intuitionisme. Les partisans de cette doctrine, tout en admettant que l'obligation morale se manifeste à la raison avec une évidence directe et immédiate, n'ont jamais prétendu qu'il ne pût y avoir conflit au moins apparent entre deux ou plusieurs prescriptions de la conscience. Chacune est absolue, prise en soi ; mais il peut arriver que le devoir commande de subordonner certaines d'entre elles à certaines autres, et alors c'est cette subordination même qui devient obligatoire. En d'autres termes, il faut, selon la parole de Cicéron, être *bon raisonneur de ses devoirs*, ce qui implique qu'il y a entre eux, pour chaque homme, une hiérarchie naturelle, qui doit être respectée, sous peine de violer la loi morale. Les devoirs de famille, absolus, si l'on ne tient compte que des relations domestiques, cessent d'obliger si le salut de la patrie en exige le sacrifice; ou, plus exactement, ce ne sont pas les devoirs de famille qui cessent d'être obligatoires, mais certaines séries d'actions qui, en elles-mêmes indifférentes, étaient l'expression naturelle d'une obligation morale, jusqu'au moment où, les circonstances ayant changé, une conduite différente a revêtu aux yeux de la conscience le même caractère obligatoire. La difficulté que soulève M. Sidgwick s'évanouit, en effet, dès que l'on transporte la moralité des actes aux intentions. Si, comme nous l'avons soutenu, aucune action n'est de

soi moralement bonne ou mauvaise, il n'y a en réalité qu'une seule obligation, qui résume toutes les autres et peut successivement commander les actes les plus divers : c'est d'obéir aux prescriptions de la conscience, longuement et scrupuleusement interrogée. Rien de plus facile, à la lumière de ce principe, que de résoudre les deux petits problèmes de casuistique posés par M. Sidgwick. Un savant sera sans aucun doute coupable de renoncer à des recherches importantes et qui peuvent contribuer notablement au bonheur général, dût-il compromettre gravement sa fortune et celle de ses enfants; mais il faut pour cela qu'il ait une conviction sérieuse, nullement fondée sur les illusions de la vanité, d'atteindre le but qu'il poursuit; il faut de plus et surtout qu'il ne travaille qu'en vue du bien public, non par des motifs intéressés, pour parvenir à la richesse ou à la réputation. Ici encore, c'est à la pureté de l'intention que se mesure, selon nous, la moralité de la conduite.

On ne manquera pas de nous objecter, il est vrai, que cette préoccupation même du bien général est un motif tout utilitaire, et qu'ainsi nous donnons raison à M. Sidgwick, qui soutient que les intuitions morales du sens commun ont toutes, en dernière analyse, pour fondement un utilitarisme plus ou moins clairement aperçu. De fait, nous sommes disposés à reconnaître que, en ce qui concerne toute cette partie de la morale qui détermine les relations des hommes entre eux, il en est presque toujours ainsi. Nous admettons parfaitement que le bien de l'humanité est le principe de la morale sociale, mais seulement en ce sens que la justice et la charité ne sont obligatoires que parce que nous reconnaissons chez nos semblables une liberté de même essence que la nôtre ; que cette liberté nous apparaît sacrée au même titre que la nôtre; que, par suite, nous devons nous abstenir d'entraver son légitime développement : — c'est la justice, — et l'aider, dans la mesure de nos forces, à triompher des obstacles qu'elle rencontre : — c'est la charité. D'où cette conclusion que le principe de la morale sociale n'est obligatoire que parce qu'il est une conséquence immédiate et nécessaire de celui de la morale individuelle, que l'on peut formuler ainsi : Tends de toutes tes forces à réaliser le bien que la raison conçoit comme absolument obligatoire. — Ce bien, dira-t-on, c'est précisément le bonheur du plus grand nombre, et vous retombez dans l'utilitarisme. — Je le nie, car il n'est pas vrai que le concept du bonheur pris en soi, et quelle qu'en soit la généralité, revête nécessairement, aux yeux de ma raison, le caractère d'obligation : ni je ne me sens moralement obligé à être heureux, ni, par suite, mes semblables ne sont obligés moralement à l'être, et comment aurais-je l'obligation (j'entends l'obligation primi-

tive, absolue, antérieure à toute autre) de les rapprocher d'une fin qu'aucun d'eux, pris à part, n'est moralement obligé à poursuivre? — On me demandera quel est ce bien qui n'est pas le bonheur universel. Pour en déterminer l'idée, il faudrait des développements qui dépasseraient les limites étroites d'un article ; mon seul but est ici de combattre l'utilitarisme de M. Sidgwick et de défendre la doctrine intuitioniste, dont ses objections ne me paraissent pas avoir entamé la solidité.

Nous ne pouvons suivre notre auteur dans tous les détails de sa critique : nous signalons cependant comme particulièrement remarquable le chapitre relatif à la justice. Rien de plus difficile que de donner de ce concept une définition à la fois rigoureuse et complète, et d'en déterminer les éléments essentiels. Il est clair d'abord que la justice ne peut être confondue avec la légalité, car les lois peuvent être injustes. Un des éléments de la justice semble être l'impartialité; pourtant il est des cas où nous ne pouvons, sans être injustes, employer à l'égard de tous indifféremment le même traitement, et il n'est pas aisé de marquer avec précision les conditions et les circonstances où la règle de l'impartialité doit être abandonnée. — Un autre élément de la justice, c'est l'accomplissement des contrats, des engagements formels et explicites; là-dessus, tout le monde est d'accord, bien que la fidélité aux promesses puisse dans certains cas, par des considérations supérieures d'utilité, cesser d'être obligatoire, ce qui paraît bien en contradiction avec le caractère absolu que l'intuitionisme attribue aux prescriptions de la justice. Mais le sens commun n'hésite pas à déclarer qu'il est juste de remplir non-seulement les engagements qui résultent de promesses formelles, mais encore « les attentes qui se produisent naturellement chez nos semblables en conséquence de l'ordre social établi. » Et c'est ici que les difficultés commencent, car, à un autre point de vue, cet ordre social lui-même peut être condamné comme injuste. Cette condamnation, la raison la prononce au nom d'un idéal de justice qui peut revêtir différentes formes. Pour les uns, la justice sociale absolue, en opposition avec l'imperfection de l'ordre existant, doit se proposer comme fin suprême la liberté individuelle. Mais une telle conception conduit à des conséquences absurdes. Elle implique en effet que personne ne peut être soumis à une contrainte quelconque, même pour son bien : or ce principe, tout négatif, ne peut évidemment s'étendre aux enfants, aux idiots, aux fous. De plus, le mot liberté est équivoque : pris dans son acception la plus large, il semblerait autoriser à l'égard d'autrui toute vexation qui ne serait pas proprement une contrainte. Est-ce de cette liberté-là que l'on veut parler?

Que si l'on entend une liberté dont l'exercice ne soit pour autrui la cause d'aucune peine, même légère, il est permis de penser que l'application du principe deviendrait alors entièrement illusoire : il n'est pas une manifestation, si légitime soit-elle, de mes tendances naturelles, qui ne risque de heurter une croyance, de léser un intérêt, de contrarier une passion, partant d'infliger une douleur à l'un de mes semblables. — J'ajoute que le respect sans conditions de la liberté entraîne l'obligation de respecter tout contrat librement consenti, et, si ce contrat stipulait l'abandon absolu d'une liberté à une autre, le devoir de la loi serait de consacrer l'esclavage volontairement accepté, en sorte que le principe de la liberté aboutirait ainsi à son propre suicide.

Telles sont les difficultés inhérentes à ce que l'auteur appelle « l'idéal individualiste de la société politique ». Aussi certains théoriciens ont-ils prétendu substituer, au principe de la liberté, cet autre, que chacun soit récompensé selon son mérite. Mais d'abord qu'est-ce qui doit être récompensé? le résultat obtenu ou l'effort indépendamment du résultat? Un individu, par ses talents naturels ou par l'éducation qu'il a reçue, peut, sans beaucoup d'efforts, rendre les plus importants services, tandis qu'un autre, avec la meilleure volonté du monde, ne fera rien qui vaille. Or, semble-t-il, ni le talent naturel ni l'éducation ne doivent être comptés pour un mérite moral, et la justice ne permet de récompenser que ce qui est vraiment l'œuvre de la liberté dirigée vers le bien. Et, même alors, on pourra se demander si la liberté existe : c'est une question qui est loin d'être définitivement tranchée, que beaucoup ne résolvent pas par l'affirmative, et qui tient avec elle en suspens la possibilité, même théorique, d'un ordre social où chacun serait traité selon ses œuvres.

Ce n'est pas tout. Il faudra encore apprécier la valeur relative des mérites : quelle mesure appliquer? et, cette mesure fût-elle trouvée, à qui en confier l'application ? — Dira-t-on que la coutume a suffisamment fixé le prix des services? Mais la coutume n'est pas la justice. Laissera-t-on la libre concurrence opérer conformément à la loi de l'offre et de la demande? Mais qui ne sait que la rareté d'un produit en fait souvent toute la valeur, sans que le mérite du producteur y soit pour quelque chose? Qui ne voit en outre que les services du savant, du penseur dont les découvertes ne paraissent pas se traduire par une utilité immédiate ou prochaine, risquent fort d'être estimés très-bas? Aussi l'école socialiste croit-elle se rapprocher davantage de la justice idéale en chargeant l'État de distribuer à chacun la part de bien-être et de richesse qui lui revient. Cela

suppose que l'État est représenté par des hommes dont l'impartialité et les lumières presque surnaturelles écarteraient tout soupçon de faveur et d'ignorance dans la distribution. N'est-ce pas là la plus irréalisable des chimères?

Si la conception d'une justice distributive idéale implique de telles difficultés, celles que soulève la notion d'une *justice corrective*, qui proportionne exactement le châtiment au démérite, ne sont pas moindres. L'appréciation du démérite n'est pas plus aisée que celle du mérite, et d'ailleurs la loi punit souvent, sans qu'on puisse l'accuser d'être inique, l'auteur, même involontaire, d'un dommage. On dira que la négligence qui cause un tort à autrui est toujours coupable, car il était toujours possible de l'éviter par une attention plus scrupuleuse. Mais en est-on bien sûr? N'est-il pas des cas où toute prévoyance humaine est impuissante? Comment alors justifier la peine qu'inflige la loi, sinon par des considérations exclusivement utilitaires?

Nous ne pouvons, dans cette courte analyse, énumérer toutes les objections que M. Sidgwick accumule contre la conception de la justice dans la doctrine intuitioniste; encore moins pouvons-nous avoir la prétention de les discuter. Remarquons seulement que, sauf l'obligation qu'impose un contrat librement consenti, il n'est ici question que de morale politique : or, je ne serais pas éloigné de reconnaître que, dans l'ordre politique, l'utilité sociale est, sinon le principe suprême, au moins un principe très-important qui modifie profondément les règles théoriques de la justice. Mais quoi! par cela seul qu'il vit en société, l'homme n'est-il pas tenu d'accepter sans se plaindre les altérations qu'imposent à la justice absolue les conditions d'un état social nécessairement imparfait? N'est-il pas, en conséquence, au nom même du juste et du droit qui disparaîtraient entièrement de la surface du globe si la société périssait, obligé de subordonner, dans une mesure délicate à déterminer, les revendications de la justice idéale aux exigences de l'utilité publique ou de ce qui est accepté comme tel? Par là, le principe utilitaire revêt un caractère moral qu'il n'a pas par lui-même; il devient indirectement, et par une sorte de consentement tacite des consciences individuelles, obligatoire et sacré.

Sous ces réserves, il nous coûterait peu de souscrire à la conclusion de M. Sidgwick, que l'utilitarisme peut seul donner quelque précision aux maximes de justice telles que les formule le sens commun et ramener à l'harmonie leurs contradictions apparentes. La vie d'une société est un compromis perpétuel entre des abus qui ne veulent pas mourir et des droits méconnus qui prétendent obtenir

une existence égale. Les choses humaines ne comportent rien d'absolu; de là une justice humaine presque toujours flottante, incohérente, mélangée à haute dose d'utilité très-variable elle-même; justice que tout citoyen doit respecter, tout en s'efforçant, avec le plus de ménagement possible, de la rendre de plus en plus semblable à l'idéale justice. Celle-ci, à son tour, n'apparaît pas à toutes les consciences sous des traits également nets et lumineux : c'est affaire aux penseurs d'en exprimer une image à mesure plus fidèle et plus vive. L'intuitionisme n'a jamais soutenu que le travail de la réflexion n'eût rien à voir dans la détermination des règles morales.

Ces remarques nous paraissent répondre par avance aux difficultés que soulève M. Sidgwick en ce qui concerne l'obligation d'obéir aux lois. Sans doute, il est du devoir du citoyen d'obéir aux lois, mais à la condition qu'elles émanent d'une autorité légitime. Or, on est loin d'être d'accord sur les conditions idéales de la légitimité du pouvoir. Le régime représentatif nous semble aujourd'hui le plus conforme à la justice; mais on peut raisonnablement contester qu'une minorité soit tenue d'obéir à la majorité, surtout si celle-ci est oppressive. On peut se demander encore si, dans les pays où le régime représentatif n'existe pas, les citoyens qui regardent cette forme de gouvernement comme la plus parfaite sont moralement obligés de se soumettre à des lois émanées d'un pouvoir que leur raison condamne. En cas d'usurpation, il semble que la résistance, même à main armée, soit juste : pourtant, si l'autorité nouvelle réussit à se donner la consécration de la durée et des services rendus, l'insurrection ne finit-elle pas par devenir un crime? Quel nombre d'années, quelle somme de services font ainsi d'un usurpateur un souverain légitime?

De toutes les obligations, la plus évidente, la plus rigoureuse, c'est, sans contredit, celle d'accomplir une promesse dans les termes mêmes où elle a été entendue à la fois par les deux parties. Encore faut-il admettre cette restriction que la promesse peut toujours être annulée par celui à qui elle a été faite, et qu'elle ne peut en aucun cas dispenser d'obligations strictes antérieurement contractées. Pourtant il paraît douteux au sens commun qu'une promesse soit obligatoire quand elle a été arrachée par la force ou extorquée par la fraude, ou quand les circonstances se sont matériellement modifiées depuis qu'elle a été faite, comme dans le cas où la personne envers qui l'on s'est engagée est morte et qu'on a de bonnes raisons de croire qu'elle eût consenti à rompre le contrat. Et si l'accomplissement de la promesse doit être cause d'un dommage pour celui à qui l'on a donné sa parole, alors qu'il en espérait un profit légitime? S'il

doit en résulter un sacrifice hors de proportion avec l'avantage qu'en retirera l'autre partie? Voilà bien des conditions qui rendent incertain et problématique, en l'absence de tout principe utilitaire, un devoir dont la formule générale exprime cependant, aux yeux de la morale intuitioniste, la plus manifeste et la plus stricte obligation!

Ces problèmes de casuistique peuvent être embarrassants : ils ne sont pas insolubles. Dans la première hypothèse, celle de la violence ou de la ruse, il est permis de penser que la promesse ne lie pas, car elle n'est pas faite par une volonté en pleine possession d'elle-même. — Dans la seconde, nous admettrons qu'on peut se croire dégagé si l'on a la conviction sincère qu'on l'eût été par la personne intéressée. Encore serait-il plus conforme à la perfection de rester malgré tout fidèle au pacte. La troisième hypothèse n'offre pas de difficulté : nulle promesse n'est obligatoire s'il faut pour l'accomplir violer la loi fondamentale de justice qui défend d'infliger à autrui un mal immérité. La quatrième question est à débattre entre les deux parties contractantes; si l'imprudent qui a promis ne réussit pas à se faire rendre sa parole, il faut qu'il la tienne, quelque dommage qu'il ait à subir.

Nous ne voyons donc pas que le devoir ait ici ce caractère d'incertitude que lui attribue M. Sidgwick. Il nous répondra peut être qu'il s'est fait l'interprète du sens commun, et que le sens commun n'est pas aussi affirmatif que nous le sommes. Mais la morale intuitioniste ne s'exprime pas tout entière par les opinions du sens commun. Celui-ci peut être assuré de certains principes généraux, évidents par eux-mêmes, hésiter et se tromper dans les applications et les détails.

La vertu de la véracité est très-voisine de celle de la fidélité aux promesses. Est-ce un devoir absolu de dire en tout et toujours la vérité? Non; car on admettra qu'un médecin par exemple devra dans certaines circonstances dissimuler à un malade la gravité de son état. Qu'est-ce qui justifie cette exception et d'autres analogues, sinon l'utilité? — Ici encore, je puis répondre, comme tout à l'heure, que l'obligation de ne pas mentir est parfois subordonnée à la règle plus générale et également obligatoire de ne pas causer à autrui un dommage immérité.

Nous ne suivrons pas M. Sidgwick dans la critique à laquelle il soumet successivement les différentes vertus : libéralité, tempérance, courage, humilité, etc. Ses conclusions sont toujours les mêmes, et il les résume avec une grande force dans un chapitre où la moralité du sens commun en tant que doctrine scientifique semble succomber sous le poids d'une condamnation sans appel. Résumons à notre tour ce résumé.

« Les maximes morales qui ont été passées en revue possèdent-

elles les caractères des axiomes? Un axiome doit pouvoir s'énoncer en termes clairs et précis : il doit être réellement évident par lui-même; il ne doit jamais être en contradiction avec une autre vérité; il doit enfin être accepté par l'accord unanime de toutes les personnes compétentes. Ces caractères, on les chercherait vainement dans les axiomes moraux du sens commun. Les maximes de la sagesse ne sont évidentes que parce qu'elles sont tautologiques : » elles se ramènent en effet à cette formule : il est bien d'agir selon la raison. Mais bien agir et agir selon la raison sont deux expressions qui signifient la même chose, et il reste toujours à savoir quelle est précisément la fin que la raison propose à la conduite.

« Il est impossible de dégager quelques axiomes évidents, absolus, universellement admis, pour déterminer les devoirs relatifs aux affections.

« Quant au groupe des principes que l'on peut extraire de la notion générale de justice, nous sommes impuissants à les définir, chacun pris à part, d'une manière satisfaisante, encore moins à les concilier entre eux.

« Le devoir même de bonne foi, si nous venons à considérer les nombreuses restrictions qu'il comporte de l'aveu plus ou moins explicite du sens commun, paraît être plutôt une règle secondaire du principe de l'utilité qu'un principe premier et indépendant. Il en est ainsi, et plus manifestement encore, du devoir de véracité.

« De même enfin pour toutes les autres vertus... Les maximes morales communément reçues sont suffisantes pour guider dans la pratique, mais ne peuvent être élevées au rang d'axiomes scientifiques. »

Nous pensons, avec M. Sidgwick, que les maximes morales du sens commun ne peuvent être considérées comme des axiomes, mais il ne nous paraît pas qu'on ait le droit d'en tirer une objection sérieuse contre l'intuitionisme. Ceux qui acceptent cette doctrine n'ont jamais prétendu que toutes les règles de conduite fussent évidentes par elles-mêmes et qu'entre elles ne se manifestât jamais le moindre conflit. Nous l'avons dit déjà : il n'y a qu'un fort petit nombre de principes très-généraux qui aient vraiment le caractère d'évidence immédiate. Les autres sont de simples déductions tirées de ces principes; ils sont subordonnés entre eux, selon une certaine hiérarchie de généralité, et peuvent se limiter réciproquement. Les devoirs envers la famille, par exemple, doivent être subordonnés aux devoirs envers la patrie; ils sont limités par les devoirs envers soi-même, que dans certains cas ils circonscrivent à leur tour. Absolue en elle-même, telle obligation particulière peut être

dominée par une obligation supérieure. — Quels sont ces principes suprêmes de la morale d'où découle le code entier des devoirs? Peuvent-ils, comme le prétend M. Sidgwick, se ramener en dernière analyse à celui de l'utilité? S'il en était ainsi, l'intuitionisme aurait succombé, car il ne serait plus qu'un utilitarisme vague et inconscient. Il nous reste donc à interroger les penseurs qui, pénétrant plus avant, ont essayé de ramener à une ou deux formules d'une précision scientifique la totalité confuse des maximes du sens commun.

V

Écartons d'abord certaines formules qui sont purement tautologiques. Le stoïcisme, par exemple, impose à l'homme, comme but suprême, de « vivre conformément à la nature ». Mais la nature humaine, selon les stoïciens, est essentiellement constituée par la raison, en sorte que la formule : vivre conformément à la nature, est identique à celle-ci : vivre conformément à la raison. Et en quoi cette formule peut-elle être obligatoire sinon en ce qu'elle est conforme à la raison? Et ainsi le stoïcisme s'enferme dans ce cercle vicieux : « il est conforme à la raison de vivre conformément à la raison. »

La même critique pourrait s'appliquer, suivant M. Sidgwick, aux principes de la morale platonicienne et aristotélicienne, à la règle de Butler, qu'il faut obéir à la conscience, et à la notion de perfection dans le système de Wolf. Il est pourtant deux penseurs à qui l'on ne saurait adresser un pareil reproche : ce sont Clarke et Kant.

Clarke propose à l'égard de notre conduite envers nos semblables, deux règles fondamentales. La première, qu'il appelle *règle d'équité*, il la formule ainsi : « Tout ce que je juge raisonnable ou déraisonnable qu'autrui me fasse à moi-même, je déclare par le même jugement qu'il est raisonnable ou déraisonnable que je le fasse à autrui dans les mêmes circonstances. » Cette formule, où il est facile de reconnaître le commandement divin : « Fais à autrui ce que tu voudrais qui te fût fait à toi-même, » et le principe formel de Kant : « Agis de manière que la maxime de ta conduite puisse être prise comme loi universelle, » n'est pas tautologique, mais elle est insuffisante. Elle exprime bien cette espèce particulière de justice qui consiste dans l'impartialité; mais elle ne nous dit ni quelles sortes de règles doivent être impartialement appliquées, ni dans quels cas il devient légitime d'établir entre les êtres humains des différences de traitement. Nous n'avons pas là un critérium complet du devoir.

La seconde règle de Clarke à l'égard de notre conduite envers

autrui, est celle de l'amour ou bienveillance universels. Elle nous impose « un effort constant pour accroître dans la mesure de notre pouvoir le bien-être et le bonheur de tous les hommes ». Elle est obligatoire, car, dit Clarke, « s'il y a une différence naturelle et nécessaire entre le bien et le mal, s'il est convenable et raisonnable de faire le bien, déraisonnable de faire le mal ; si ce qui est le plus grand bien, c'est ce qu'il est le plus convenable et le plus raisonnable de préférer : — alors, de même que la bonté de Dieu s'étend universellement sur toutes ses œuvres dans la création tout entière en faisant toujours ce qui est absolument le meilleur pour l'ensemble ; de même chaque créature raisonnable doit, dans la situation qu'elle occupe et selon la mesure de son pouvoir et de ses facultés, faire tout le bien possible à ses semblables. Le moyen le plus certain, le plus direct, le plus efficace pour atteindre ce but, c'est l'amour et la bienveillance universels. »

M. Sidgwick s'efforce de montrer que la règle de bienveillance universelle que Kant à son tour déduit, assez péniblement du reste, de son principe formel énoncé plus haut, est au fond l'équivalent de la seconde règle de Clarke. Il les accepte l'une et l'autre, comme bonnes et solides, avec cette réserve toutefois qu'aux mots *bien universel* on substitue expressément ceux de *bonheur universel*. Et il conclut que la formule la plus satisfaisante à laquelle puisse aboutir la méthode intuitioniste n'est autre chose que le principe fondamental de l'utilitarisme. Supposons qu'il n'existe au monde qu'une seule créature raisonnable et libre : quelle autre fin pourrait-elle concevoir que son propre bonheur ? Mais, pour tout individu semblable à moi, son propre bonheur sera désirable au même titre. Le bonheur est donc désirable pour chacun. Maintenant, de ce que je suis *moi*, il ne s'ensuit pas, aux yeux de ma raison, que mon bonheur soit absolument plus précieux, plus sacré que celui d'autrui : tous les bonheurs, pourrait-on dire, ont même valeur absolue. D'où cette conséquence que ma raison n'ayant aucun motif pour préférer tel bonheur à tel autre, la seule fin raisonnable de mon activité, c'est le bonheur universel. Or c'est là le premier principe de l'utilitarisme, formulé, comme on vient de le voir, par les maîtres mêmes de la morale intuitive, Clarke et Kant.

Ces conclusions de M. Sidgwick sont, à coup sûr, originales ; on n'avait pas jusqu'ici, au moins à notre connaissance, fondé l'utilitarisme sur la méthode intuitive, ni fait de Kant et de Clarke des utilitaires sans le vouloir. Mais, malgré la pénétration de son analyse, nous doutons que l'auteur ait réussi à prouver sa thèse. — Écartons les considérations théologiques : nous ne savons rien des

fins que Dieu s'est proposées en créant l'univers, et nul ne peut démontrer que le bonheur de l'humanité soit le but suprême de l'ordonnateur de toutes choses. Le fonds même de l'argumentation de M. Sidgwick nous paraît peu solide. De ce que je suis *moi*, dit-il, il ne s'ensuit pas que mon bonheur soit aux yeux de ma raison plus précieux que celui d'autrui. D'abord ce qui est raisonnable n'est pas par cela seul obligatoire; et M. Sidgwick n'a pas établi qu'il fût obligatoire pour chacun de poursuivre son propre bonheur; ensuite le désir du bonheur n'est pas affaire de raison, mais de sensibilité, et l'on ne contestera pas qu'aux yeux de ma sensibilité tout au moins, mon bonheur, dont elle jouit, ne soit infiniment plus précieux que le bonheur d'autrui, surtout quand il exige le sacrifice du mien. — La raison, dit-on, redresse ici l'égoïsme de la sensibilité. — Mais au nom de quel principe ? Je n'en vois qu'un : c'est le principe de l'obligation morale, et il faudrait montrer comment le caractère obligatoire, qui n'apparaît pas dans la notion du bonheur individuel, apparaît tout d'un coup dans celle du bonheur général. J'admets bien que mon bonheur n'ait pas par soi-même plus de valeur que celui d'autrui, mais il ne s'agit pas de ce qu'est mon bonheur pris en soi; il s'agit de ce qu'il est pour moi, et je répète que pour moi il est d'un beaucoup plus grand prix que celui de mon voisin. Comme mon voisin pense ainsi du sien, il est impossible de sortir du point de vue de l'égoïsme. Et si l'on persiste à soutenir, sans preuve, que la raison commande le sacrifice de l'intérêt particulier à l'intérêt général, je ferai remarquer qu'on énonce une proposition en quelque manière contradictoire, car dans l'intérêt général, auquel je dois sacrifier le mien, est compris celui de mon voisin qui doit à son tour le sacrifier à ce même intérêt général dans lequel le mien est également compris; et ainsi l'intérêt de mon voisin, qui n'est pas obligatoire pour lui, le deviendrait pour moi, et réciproquement, et je serais tenu de sacrifier à autrui ce qui doit lui être sacré, savoir mon propre intérêt. Par là, j'enlève pour ainsi dire à autrui la matière de son devoir, tout comme il m'enlève la matière du mien s'il accomplit un sacrifice analogue. Prise en toute rigueur, la formule de l'*hédonisme universel* se détruit elle-même.

Je ne puis donc reconnaître le fondement de l'obligation dans une conception complexe dont aucun des éléments ne présente le caractère obligatoire, et, quoi qu'en dise M. Sidgwick, ce n'est pas là le souverain bien. N'ayant pas à faire ici une exposition dogmatique, je me borne au rôle, plus facile peut-être, de critique ; je me contenterai de dire que la vieille formule stoïcienne qui identifie le souverain bien avec la vertu me paraît l'expression la plus approchée de la

vérité. M. Sidgwick affirme que le sens commun répugne à l'accepter; est-ce là un argument décisif en philosophie? Et d'ailleurs où sont les preuves de cette répugnance? Le stoïcisme a fait une assez belle fortune dans l'histoire pour qu'il soit permis de douter que le sens commun en repousse absolument le principe fondamental. Si toutefois l'un refuse de placer le souverain bien dans la vertu, il reste l'idée de perfection dont M. Sidgwick n'a présenté, ce nous semble, qu'une insuffisante analyse. Peut-être fournirait-elle, avec la notion du souverain bien, le véritable principe de l'obligation morale.

VI

Nous insisterons peu sur le quatrième livre de l'ouvrage, où l'auteur traite de l'utilitarisme. On prévoit facilement, par ce qui précède, et les conclusions auxquelles il aboutit, et les objections que nous aurions à faire.

M. Sidgwick commence par déterminer la signification de l'utilitarisme, ou hédonisme universel, qu'il distingue soigneusement de l'hédonisme égoïste. L'utilitarisme est proprement la doctrine qui propose comme fin suprême de la conduite « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». Mais cette notion du plus grand bonheur est bien vague, et nous ne voyons pas que l'auteur fasse le moindre effort pour lui donner quelque précision. Au contraire, il déclare qu'elle présente dans la morale de l'hédonisme universel les mêmes diffic ltés que dans celle de l'hédonisme égoïste. Or ces difficultés, d'après la critique même de M. Sidgwick, sont telles que nulle détermination rigoureuse du principe fondamental de l'utilitarisme ne semble possible. Comment donc M. Sidgwick peut-il prétendre que la doctrine utilitaire est plus scientifique que la doctrine intuitioniste? Voici de quelle manière il procède. Dans deux chapitres intitulés *la Preuve de l'utilitarisme*, il s'attache à montrer que le principe de l'intérêt général est seul capable d'expliquer les contradictions apparentes précédemment signalées entre les maximes du sens commun, et de fournir une explication suffisante des règles multiples de l'intuitionisme . Cette conclusion ressort pour lui d'un examen rapide des vertus, dont la critique remplit la plus grande partie du livre III : devoirs de famille, obligations de l'amitié et de la reconnaissance, prescriptions de la charité et de la justice, ont également un fondement utilitaire; la pureté même ne fait pas exception. Le sens moral est donc « utilitaire sans en avoir conscience » (*unconsciously utilitarian*), et cette hypothèse rend parfai-

tement compte des divergences qui se manifestent entre les codes de la moralité soit chez les différentes classes d'un même peuple à une même époque, soit aux différents âges et dans les différentes contrées. Cela ne veut pas dire que la conception du bien moral ait toujours été dérivée expressément de quelque expérience d'utilité ; l'histoire prouve en effet le contraire.

La doctrine utilitaire, dont la moralité du sens commun est l'expression inconsciente, a donc au moins toute la rigueur et toute la précision que celle-ci comporte; mais comme, au dire de M. Sidgwick, les règles de l'intuitionisme, bonnes pour la pratique, ne peuvent par elles-mêmes fournir les éléments d'un système véritablement scientifique, l'utilitaire ne saurait s'en contenter. Il les prendra pour bases d'une doctrine plus cohérente ; il leur fera subir une élaboration, des perfectionnements incessants, corrigeant celles-ci, éliminant celles-là, atténuant l'importance de quelques-unes, attribuant à d'autres plus de valeur que l'opinion générale ne leur en a jusqu'alors accordée. Ce travail de révision doit s'opérer d'ailleurs avec une extrême prudence et suppose chez l'utilitaire le respect le plus sincère pour la moralité du sens commun.

Mais nous ignorons par quelle méthode l'utilitaire détermine les conditions de ce bonheur général en vue duquel il s'attache à modifier les maximes courantes de devoir et de vertu. Là-dessus, M. Sidgwick n'a presque rien à nous apprendre. Il se borne à nous dire qu'on ne peut avoir recours, quant à présent, qu'à un *pur hédonisme empirique*. Voilà qui est bien vague. Quels sont les procédés de cet empirisme? Comment s'assurer que l'expérience est suffisante et que les inductions qu'on en tire conduiront aux résultats espérés? Nous serions curieux de le savoir, et la chose est d'importance, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de constituer la science de la morale, tâche dont l'intuitionisme a été déclaré radicalement incapable. La difficulté, pour M Sidgwick, est d'autant plus grande, qu'il a reconnu lui-même l'impuissance où se trouve l'individu de déterminer avec une précision suffisante les conditions de son propre bonheur.

Si le bonheur particulier est indéterminable par l'expérience et la réflexion, n'en sera-t-il pas de même, et à bien plus forte raison, du bonheur universel? Car ici les éléments constitutifs du bonheur sont infiniment plus complexes, d'une complexité telle qu'ils échappent à toutes les prises de l'esprit humain.

Je ne vois donc pas en quoi le principe utilitaire donne aux règles de l'intuitionisme cette rigueur et cette cohérence qu'exige la science et que, au dire de M. Sidgwick, elles n'ont pas par elles-

mêmes. Qu'il y ait un accord général entre l'utile et l'honnête, c'est ce qui n'est plus à démontrer; mais l'utile n'est qu'une conséquence ordinaire de l'honnête, il n'en est pas l'essence et le fondement. Et je n'en veux ici pour preuve que ce fait même, signalé par M. Sidgwick, que les maximes de morale ne doivent pas historiquement leur origine à des considérations d'utilité. Partout et toujours, elles ont d'abord apparu à la conscience humaine comme absolument obligatoires; plus tard seulement, on s'est aperçu qu'elles étaient, somme toute, conformes à ce que semble réclamer l'intérêt du plus grand nombre. Si cet intérêt est vraiment le principe de l'obligation, comment expliquer que la conscience du genre humain ait été si longtemps à le découvrir, et que dès l'origine elle ait eu une vue si nette du caractère impératif du devoir sans avoir besoin de l'y rattacher?

L'ouvrage de M. Sidgwick se termine par un chapitre important sur les sanctions de l'utilitarisme. Après avoir essayé de mettre en lumière l'étroite dépendance de la morale intuitioniste à l'égard de la doctrine de l'hédonisme universel, il insiste sur la nécessité d'une conciliation entre celle-ci et le système de l'hédonisme égoïste. L'intuitionisme peut à la rigueur se passer de sanctions ; ce que la conscience déclare absolument obligatoire doit être fait, alors même que l'agent ne devrait jamais recevoir la récompense de sa conduite vertueuse. Il n'en est pas de même de l'utilitarisme : il n'a qualité pour exiger le sacrifice de l'intérêt particulier à l'intérêt général que s'il parvient à démontrer qu'un tel sacrifice n'est pas définitif et que, d'une manière ou d'une autre, un peu plus tôt ou un peu plus tard, l'individu trouve son bonheur en travaillant à celui d'autrui.

Mais une telle démonstration n'est pas facile. Dans la mesure où l'utilitarisme coïncide avec la moralité du sens commun, on ne peut dire que le bonheur individuel soit toujours et nécessairement une conséquence de la pratique du devoir. L'expérience prononce décidément contre ces doctrines relâchées et complaisantes qui prétendent faire de la vertu le meilleur des calculs. Non, dans les conditions actuelles de l'humanité, le plus vertueux n'est pas par cela même le plus heureux. — On dira qu'une culture plus développée des affections sympathiques parviendrait à établir entre tous les hommes une fraternité tellement étroite que le bonheur de tous devînt pour chacun l'élément le plus important du sien propre. C'est là un idéal que l'utilitaire doit contribuer de toutes ses forces à réaliser; mais il est permis de douter que cet âge d'or règne jamais sur terre ; en tout cas, une sympathie aussi ardente ne pour-

rait être que le privilége glorieux du petit nombre. — Reste la sanction religieuse. S'il existe un Dieu tout-puissant, tout juste et tout bon, il doit, selon l'expression de Socrate, préférer l'homme vertueux au méchant, et réserver au premier un bonheur éternel. Mais l'existence de Dieu ne peut être prouvée par des arguments tirés de la seule science de l'éthique. Nos désirs, même les plus élevés, ne fournissent pas par eux-mêmes une démonstration suffisante de la réalité de leur objet. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'hypothèse de l'existence de Dieu est logiquement nécessaire pour sauver l'ensemble de nos croyances morales d'une contradiction fondamentale; sans elle, toute construction systématique de ces croyances devient impossible, et le scepticisme triomphe dans la partie la plus importante du domaine de la pensée.

« Nous avons trouvé, conclut M. Sidgwick, que l'antithèse originelle entre l'intuitionisme et l'utilitarisme peut être entièrement écartée, puisque le premier principe de l'utilitarisme nous a apparu comme la plus certaine et la plus compréhensive des intuitions, que la plupart des autres règles de la morale intuitive s'y subordonnent naturellement et d'elles-mêmes, et que même, pour en avoir une intelligence vraiment complète, il faut les considérer comme des applications inconscientes et imparfaites de ce principe... Mais l'opposition fondamentale entre un tel système de moralité et le principe de l'égoïsme rationnel devient plus manifeste encore et plus frappante, après la réconciliation des deux autres méthodes (celle de l'intuitionisme et celle de l'utilitarisme). Le vieux paradoxe immoral que, « si j'accomplis le devoir social, je travaille non pour mon bien, mais pour celui des autres, » ne peut être complétement réfuté par les arguments que fournit l'expérience; et même, plus nous étudions ces arguments, plus nous sommes forcés d'admettre que, s'ils sont les seuls sur lesquels nous puissions nous appuyer, il doit y avoir certains cas où le paradoxe est vrai. Et pourtant il faut de toute nécessité reconnaître, avec Butler, qu'il est souverainement raisonnable pour chacun de rechercher son propre bonheur. Par suite, le système entier de nos croyances relativement à la rationalité intrinsèque de la conduite est condamné à s'écrouler, à moins d'une hypothèse, invérifiable par l'expérience, qui réconcilie la raison individuelle avec la raison universelle; à moins de la croyance (quelque forme d'ailleurs qu'on lui donne) que l'ordre moral, que nous voyons imparfaitement réalisé dans ce monde, est en réalité parfait. Si nous rejetons cette croyance, nous pouvons bien trouver encore dans l'univers non moral un objet suffisant pour la raison spéculative, un objet dont il nous soit possible en

quelque manière d'avoir une intelligence complète et définitive. Mais le monde du devoir est ainsi réellement ramené au chaos, et l'effort prolongé de l'esprit humain pour constituer l'idéal parfait de la conduite rationnelle est, on le voit, destiné à un échec inévitable. »

Telle est la conclusion, quelque peu décourageante, d'un ouvrage qui est lui-même presque entièrement négatif et critique. Malgré les objections que nous avons cru devoir présenter contre la thèse fondamentale de l'auteur, la subordination de l'intuitionisme à l'utilitarisme, nous n'hésitons pas à proclamer que ce livre est un des plus considérables qui aient paru depuis Kant dans cet ordre de questions. Jamais les principes et les méthodes des différents systèmes de l'éthique n'avaient été soumis à une discussion plus approfondie; jamais on n'avait fait pénétrer dans ces problèmes, où le vague et la généralité des formules font si facilement illusion, plus de rigueur et de clarté. Sur cette partie du domaine philosophique, M. Sidgwick a marqué une empreinte forte et durable; il sera désormais impossible à ceux qui cultivent le même champ de ne pas compter avec lui.

L. Carrau.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Herbert Spencer. PRINCIPES DE BIOLOGIE, traduit de l'anglais par M. E. Cazelles. Paris, Germer Baillière, 1877-1878, 2 vol. in-8°.

L'édition française des *Principes de biologie* de M. Herbert Spencer vient d'être terminée; elle est due à l'habile et infatigable Dr E. Cazelles, un des écrivains de notre temps qui ont le mieux mérité de la science, en faisant passer dans notre langue les principaux monuments de la philosophie anglaise contemporaine. Cette traduction sera bien reçue, et ce sera justice; pourtant elle a la mauvaise fortune de venir après celle des *Principes de psychologie*, que, pour suivre l'ordre encyclopédique de l'auteur, elle eût dû précéder, et au moment où l'attention du monde savant se porte sur la *Sociologie*, dont le premier volume a récemment paru [1]. Venue plus tôt et à son rang, c'est-à-dire après les *Premiers Principes*, elle eût excité plus de curiosité.

Les *Principes de biologie* ont, en effet, une place et une fonction déterminées dans le vaste organisme du système de l'évolution. Ils sont l'application aux phénomènes vitaux des lois générales exposées dans les *Premiers Principes*. A ce titre, ils offrent un intérêt spécial. C'est, en effet, dans le domaine de la vie que l'évolution a été d'abord et le plus nettement constatée; il est donc particulièrement intéressant de voir la doctrine à l'œuvre sur les faits qui l'ont suggérée. Mais peut-être l'attrait du livre en est-il diminué. Les doctrines de Baër et de Darwin sont depuis longtemps populaires; le terrain a été ici plus exploré que dans la psychologie et la sociologie; il y a moins place aux vues originales, aux groupements nouveaux des faits, aux interprétations inédites; la biologie, moins avancée que la physique et la chimie, offre cependant un corps de doctrines plus consistant que la science des phénomènes psychiques et celle des phénomènes sociaux. Pour cela, sans doute, quelques-uns ont trouvé que les *Principes de biologie* avaient une assiette mieux assurée que les *Principes de psychologie*, où, en l'absence de théories universellement acceptées, l'auteur était plus à l'aise pour grouper et interpréter les faits. Pourtant, comme on le verra bientôt, il restait à M. Spencer, malgré les limites que lui

1. V. les articles de M. Henri Marion dans la *Revue* de janvier et de mai 1877.

imposaient les inductions acquises et déjà reçues, un ample champ à déployer les éminentes qualités de son esprit, et en particulier sa puissante faculté de déduction.

Ce qui frappe en effet à la lecture des *Principes de biologie*, c'est moins la riche collection des faits, pour la plupart connus, et des inductions, presque toutes empruntées aux biologistes, que la rigueur systématique avec laquelle faits et inductions sont reliés déductivement aux principes premiers de l'évolution. Là est, à notre sens, la plus grande originalité du livre. Recueillir les faits relatifs aux manifestations de la vie, les grouper de façon à en dégager les analogies et les lois, c'eût été faire œuvre de savant, et non de philosophe. Sans doute un tel travail a précédé l'élaboration des *Premiers Principes*, car aucune espèce de faits n'était plus propre que ceux de la vie à fournir une base aux inductions générales de l'évolutionisme; mais ces principes généraux une fois extraits des phénomènes, et c'est là qu'apparaît le caractère philosophique de la méthode de M. Spencer, il fallait les appliquer aux faits d'où ils sont sortis, et pour cela ne pas seulement retrouver ces faits par voie déductive, mais encore compléter et corriger des explications jusque-là imparfaites, découvrir la raison de phénomènes encore inexpliqués, et par-dessus tout assigner la cause de l'évolution organique. Ce n'est pas à dire que l'allure de l'ouvrage soit entièrement déductive; l'induction et la déduction s'y mêlent en une sorte de circulation alternante, comme dans tous les autres ouvrages du même auteur; mais la seconde nous semble avoir obtenu la meilleure part.

M. Spencer commence par recueillir les *données de la biologie* (première partie). C'est une revue des faits, aboutissant à une définition de la vie. Après avoir constaté que par la composition chimique des éléments qui la constituent, par une facilité extrême à recevoir l'action des forces extérieures, par une aptitude non moins grande à réagir sur l'action de ces forces, la matière organisée se prête admirablement aux redistributions de matière et de mouvement qui sont le fond de l'évolution, M. Spencer définit la vie « la combinaison définie des changements hétérogènes, à la fois simultanés et successifs, en correspondance avec des coexistences et des séquences externes. »

Cette définition a l'avantage de condenser un grand nombre des traits spéciaux des corps organisés et de s'appliquer aux formes les plus basses et les plus élevées de la vie. Il est incontestable que toute opération vitale est un changement; que ce changement est composé de changements à la fois simultanés et successifs, différents les uns des autres; que chacun d'eux dépend de tous les autres et, par contrecoup, retentit sur eux, et enfin que la combinaison de ces changements est en correspondance avec des événements extérieurs. Mais on peut se demander si le trait le plus saillant de la vie n'est pas laissé dans l'ombre. Négligeons les conceptions métaphysiques de la vie; M. Spencer y opposerait une fin de non-recevoir. Sans sortir du domaine des faits les plus positifs, n'est-il pas vrai que le caractère fondamental de

tout être organisé, c'est la convergence de tous les phénomènes qui le constituent vers un centre commun. Même aux plus bas degrés, encore vacillante et indécise, la vie apparaît comme l'unité d'une multiplicité hétérogène. Tout être vivant a un dedans, qu'il en ait conscience ou qu'il l'ignore. Suffit-il de dire, pour marquer ce caractère essentiel, que les changements hétérogènes à la fois simultanés et successifs qui le constituent sont en combinaison définie et en correspondance avec les phénomènes extérieurs? Nous ne le pensons pas, car on peut, nous semble-t-il, imaginer ou concevoir des séries simultanées de phénomènes divers, se développant linéairement avec d'autres phénomènes. On aurait alors, pour ainsi dire, un ruban déroulé et développé; mais la vie est quelque chose de plus : c'est ce ruban enroulé autour d'un axe.

La définition de la vie sert à délimiter avec rigueur le domaine de la biologie. Si la vie est ce qui a été dit plus haut, la science de la vie sera « une interprétation de tous les phénomènes de structure et de fonction dans leurs relations avec les phénomènes du milieu ». D'où les divisions suivantes dans la biologie :

1° Exposition des phénomènes de structure présentés par les organismes individuels (morphologie et embryologie) et par les successions d'organismes (anatomie comparée et embryologie comparée);

2° Exposition des phénomènes fonctionnels que présentent les organismes individuels et les successions d'organismes;

3° Exposition des actions de la structure sur la fonction, et des réactions de la fonction sur la structure, et dans les organismes individuels et dans les successions d'organismes;

4° Exposition des phénomènes qui accompagnent la production des successions d'organismes, c'est-à dire « des phénomènes de genèse ».

Mais, comme le remarque M. Spencer, c'est là une distribution idéale, d'où la science, à cette heure, est encore loin. Aussi n'en tient-il pas compte et commence-t-il par exposer « les généralisations empiriques établies par les naturalistes et les physiologistes ». — C'est la matière de la seconde partie de l'ouvrage, intitulée *les Inductions de la biologie.*

Ces inductions, relatives aux faits de croissance, — accroissement de volume, de développement, — accroissement de structure, de fonction, d'usure, de réparation, d'adaptation, d'individualité, de genèse, d'hérédité, de variation, de classification et de distribution des organismes dans l'espace et dans le temps, sont une large et méthodique exposition des vues émises pour les savants. M. Spencer y ajoute souvent du sien; mais sa marque, en cette seconde partie de son œuvre, apparaît surtout dans l'interprétation déductive des faits. Nous ne pouvons le suivre pas à pas. Bornons-nous à exposer son hypothèse des unités physiologiques, par laquelle il tente de rattacher rationnellement aux premiers principes les faits vitaux les plus importants.

Si l'on considère les phénomènes de réparation continue consécutifs

de l'usure, communs à tous les êtres vivants, et les phénomènes de réparation localisée, par lesquels un homard, par exemple, remplace une patte perdue, on est conduit à se demander comment la forme spécifique de l'individu est conservée ou réparée. On ne saurait prétendre que le germe de chaque organisme contient l'organisme en miniature, et que chaque partie qui en sort contient à son tour une réduction de son plan. Force est donc de dire que les parties vivantes qui constituent l'individu et ses divers fragments « ont une tendance native à s'arranger sous la forme de l'organisme auquel elles appartiennent ». Toute plante, tout animal seraient faits d'unités spéciales, douées d'une aptitude intrinsèque à s'agréger sous une forme déterminée, de même que les atomes de tel ou tel sel ont une tendance à cristalliser de telle ou telle façon.

Appelons *polarité organique* cette force spéciale d'agrégation. En quels éléments résidera-t-elle? Ce ne sera pas dans les cellules ou *unités morphologiques*, car la formation d'une cellule est déjà une manifestation de la polarité organique. — Ce ne sera pas davantage dans les unités chimiques, car alors on ne s'expliquerait pas la dissemblance des organismes. Il reste qu'elle appartienne à certaines unités intermédiaires, que M. Spencer appelle *physiologiques*. « Il me semble, dit-il, qu'il n'y ait pas d'autre alternative que d'admettre que les unités chimiques se combinent pour former des unités éminemment plus complexes qu'elles-mêmes, toutes complexes qu'elles soient, et que, dans chaque organisme, les unités physiologiques, produites par cette combinaison d'atomes d'une composition avancée, ont un caractère plus ou moins distinct. Nous devons conclure que, dans chaque cas, une légère différence dans ces unités, amenant une légère différence dans le jeu réciproque de leurs forces, produit une différence dans la forme que prend leur agrégat. »

Suivons maintenant les principales conséquences de cette hypothèse. Nous allons voir comment, combinée avec les premiers principes, elle sert à expliquer les phénomènes mystérieux de la transmission et de la variation des caractères.

Rien n'est plus obscur que la loi d'hérédité. Comment se fait-il que le descendant ressemble à ses ascendants et, dans le cas de la génération sexuée, à l'un plus qu'à l'autre des deux? Comment se fait-il que, dans une lignée d'êtres, l'un revienne brusquement aux traits et aux caractères d'un ancêtre éloigné? L'hypothèse des unités physiologiques jette quelque lumière sur ces faits mystérieux. Ces unités ont, nous l'avons dit, des polarités spéciales; en conséquence de leurs structures propres et par le jeu naturel de leur polarité, elles sont forcées de prendre la forme des espèces auxquelles elles appartiennent. — D'autre part, « nous avons des raisons de rejeter la supposition que les cellules spermatiques et les cellules germinatives sont des cellules très-spécialisées, et d'admettre la supposition opposée, que ce sont des cellules différant des autres bien plutôt en ce qu'elles sont non spécialisées.

L'hypothèse vers laquelle nous paraissons portés par l'ensemble des faits, c'est que les cellules spermatiques et les cellules germinatives ne sont au fond que des véhicules portant de petits groupes d'unités physiologiques dans un état convenable pour obéir à leur penchant vers l'arrangement de structure de l'espèce à laquelle elles appartiennent. »

Par suite, la ressemblance d'un organisme à l'un ou à l'autre de ses parents est le résultat des tendances spéciales dérivées de ce parent. Dans le germe fécondé, il y a deux groupes d'unités physiologiques, légèrement différentes en structure; elles se multiplient séparément aux dépens de la substance nutritive fournie au germe en voie de développement, et chaque espèce modèle sa substance nutritive en unités de son propre type. Tant que dure l'évolution, les deux espèces d'unités se ressemblent dans leur polarité et dans la forme sous laquelle elles tendent à s'agréger. Mais, comme elles ont aussi des différences secondaires, elles travaillent à la fois à l'unisson pour produire un organisme de l'espèce d'où elles dérivent, et en opposition pour produire des exemplaires des organismes parents d'où elles sont respectivement sorties. De ce concert et de cet antagonisme résulte, en fin de compte, un être où les traits d'une unité sont mêlés à ceux de l'autre.

Il suit de là, *à priori*, que les particularités individuelles et spontanées seront transmises d'une génération à l'autre avec les caractères spécifiques. « En effet, si dans l'hypothèse, un arrangement spécial de parties par un organisme est dû à la tendance de ses unités physiologiques vers cet arrangement, l'hypothèse d'un arrangement de parties légèrement différentes de celui de l'espèce implique des unités physiologiques légèrement différentes de celles de l'espèce; et ces unités physiologiques légèrement différentes, transmises par l'intermédiaire des cellules spermatiques et des cellules germinatives, tendent dans le rejeton à se construire sous forme d'une structure qui s'éloigne pareillement du type moyen de l'espèce. »

On comprend aussi comment le rejeton ne ressemble pas également à ses deux parents. Comme les unités physiologiques présentes dans le germe fécondé sont légèrement différentes, le principe de l'instabilité de l'homogène (V. *Premiers Principes*) s'oppose à leur fusion uniforme; en vertu de la différenciation et de l'intégration, il faut qu'elles soient plus ou moins séparées; aussi l'influence de l'un des parents se fera-t-elle plus particulièrement sentir suivant les inégalités nécessaires de distribution. Par là s'explique encore la dissemblance des rejetons produits en même temps, et aussi les phénomènes singuliers de croisement et les variétés moyennes qui en résultent.

Rien de plus ingénieux et de plus commode que cette hypothèse, pour rendre compte des mystères les plus profonds de la nature vivante. Si chaque organisme est fait d'unités plastiques propres à son espèce, qui travaillent à mettre en équilibre leurs propriétés polaires pour constituer un édifice vivant, semblable à celui d'où elles sont issues, et qui en même temps peuvent se modifier lentement sous l'in-

fluence des réactions subies, on comprend, étant données les lois générales de l'évolution, par quelles voies les organismes se séparent et se multiplient. Et l'hypothèse acquiert un haut degré de probabilité, si l'on réfléchit qu'elle fait concorder les faits avec les premiers principes. « Quand nous voyons que les unités physiologiques dont nous nous trouvons obligés d'admettre l'existence sont justement les atomes plus intégrés, plus hétérogènes, plus instables et plus multiformes, qui résulteraient de la continuation du progrès qui aboutit à la substance organique ; quand nous voyons que les différenciations de ces atomes que nous supposons se produire dans des agrégats différemment conditionnés, et leur équilibration que nous supposons se produire dans les agrégats qui conservent des conditions constantes, ne sont que des corollaires des principes universels qui découlent de la grande loi de la persistance de la force ; quand nous voyons que la condensation de la vie dans les générations successives d'une espèce devient une conséquence de l'incidence continue de nouvelles forces sur l'espèce, pour remplacer les forces qui ne cessent d'aboutir rhythmiquement à l'équilibre, dans l'œuvre de propagation de l'espèce ; et quand nous voyons que ces phénomènes en apparence exceptionnels qui se manifestent dans la multiplication des êtres organiques prennent leur place parmi les résultats des lois générales de l'évolution, nous possédons des raisons valables d'admettre l'hypothèse qui nous fournit cette interprétation. »

Mais, si séduisante qu'elle soit, et malgré l'accord qu'elle établit entre les faits et les premiers principes, l'hypothèse a surtout une valeur théorique. On n'a pas isolé, dans les unités morphologiques ou cellules, ces unités physiologiques qui, au dire de M. Spencer, seraient des atomes plus complexes, plus hétérogènes, et par suite plus instables que les unités chimiques desquelles ils dériveraient par une intégration encore plus avancée. Dans l'être vivant, l'analyse découvre les cellules et les composés chimiques dont elles sont formées ; la science positive ignore comment se fait le passage des unes aux autres. Mais n'oublions pas que souvent une hypothèse heureuse provoque des recherches fécondes. Si les biologistes ne peuvent accorder entrée dans la science aux unités physiologiques, peut-être s'inspireront-ils de cette idée pour trouver la transition qui doit exister entre les éléments chimiques et les cellules. Ce ne serait pas la première fois qu'une hypothèse conçue pour les besoins d'une théorie générale, et dont les origines sont plus déductives qu'inductives, aurait servi aux progrès de la science positive.

Nous voici arrivés à la partie culminante de l'ouvrage : l'*Evolution de la vie*. Là doivent se trouver la confirmation inductive et la vérification déductive des lois générales de l'évolution.

Comment les corps vivants ont-ils été produits? — Deux hypothèses sont en présence : celle des créations spéciales et celle de l'évolution.

La première a de graves défauts, qui suffiraient à la faire rejeter, alors

même qu'il serait impossible de la remplacer. Elle appartient à la famille des croyances primitives qui se sont peu à peu éteintes, et elle en est probablement le dernier membre survivant dans les esprits cultivés ; elle n'a pour elle aucune preuve, ni externe ni interne; nul fait ne dépose en sa faveur, et il est impossible de s'en faire une idée cohérente. Qu'appelle-t-on en effet création spéciale ? Est-ce une création *e nihilo?* Une telle chose est inconcevable. — Est-ce un brusque arrangement de la matière préexistante? Alors comment a-t-il lieu? — Nous ne pouvons pas imaginer qu'un individu surgisse tout à coup du néant ou sorte d'un réarrangement subit de la matière, et nous supposerions que pour les espèces, collections d'individus, il en est autrement ! Si au moins l'hypothèse satisfaisait les besoins théologiques et moraux pour lesquels elle semble avoir été faite. Mais, s'il y a un plan dans la nature, l'auteur de ce plan a voulu tout ce qui en résulte ; dès lors il a voulu l'existence des parasites, la mortalité prématurée et hors de proportion en certaines espèces, tous les maux en un mot; et comment concevoir que ce soient là les meilleurs moyens pour assurer le bonheur de l'humanité?

Tout autre est l'hypothèse de l'évolution. Tard venue, elle mérite confiance; elle fait partie d'une famille de croyances qui va s'élargissant chaque jour; elle peut se concevoir, sinon dans les détails, au moins dans les grandes lignes ; l'expérience de l'évolution spéciale de chaque végétal, de chaque animal nous aide à la comprendre; elle repose sur des faits bien et dûment constatés; enfin elle est conforme à l'idée que la plupart des hommes se font de la providence divine ; pour accomplir un plan par une opération persistante, adaptée à toutes les éventualités, il faudrait plus d'adresse que pour l'accomplir au moyen d'opérations qui luttent contre ces éventualités à mesure qu'elles se produisent ; en outre, l'évolution assure la multiplication et la suprématies des meilleurs, et elle réalise ainsi, lentement, mais sûrement, la plus grande somme de bonheur.

Ce parallèle est tout en faveur de l'hypothèse de l'évolution. Il est en outre des ordres entiers de faits de classification, d'embryologie, de morphologie, de distribution, qui, sans elle, ne peuvent être expliqués.

C'est un fait que partout où nous pouvons suivre une descendance, une multiplication et une divergence directes, c'est-à-dire une évolution, comme dans l'histoire des langues en particulier, nous voyons des groupes généraux, aux différences accentuées, se subdiviser en groupes plus restreints, aux différences de moins en moins tranchées. Or que voyons-nous dans la nature vivante? Chaque sous-règne animal, pour ne pas parler des plantes, se distingue profondément des autres par le plan d'organisation, et, à mesure que les groupes secondaires se restreignent, les différences s'atténuent. — C'est précisément l'arrangement qui résulte de l'évolution. — En outre, entre les groupes produits par évolution, il existe des transitions graduelles. N'en est-il pas ainsi dans le règne animal et dans le règne végétal? Ne trouve-t-on pas, au

milieu d'espèces tranchées, des espèces imparfaitement définies qui sont comme des passages d'une espèce à une autre? — Enfin, si les formes les plus complexes sont issues par évolution de formes élémentaires, les traits de parenté les plus nombreux et les plus accentués doivent exister entre les membres les moins élevés des groupes voisins. En fait, il en est ainsi; l'amphioxus, le plus simple des vertébrés, a plus d'une analogie avec les mollusques; de même, le lépidosiren présente des caractères communs aux poissons et aux amphibies.

Passons à l'embryologie. On connaît la loi de Baër : « Dans les premiers temps de son existence, tout organisme a le plus grand nombre de ses caractères communs avec les autres aux premiers temps de leur existence; à une époque un peu plus avancée, sa structure ressemble à celle que présente à une époque correspondante un nombre d'organismes moins étendu; à chaque période suivante, l'embryon prend des caractères qui le distinguent des groupes d'embryons qui auparavant lui ressemblaient. » C'est là une loi qu'implique et que réclame l'hypothèse de l'évolution. Que marquent en effet ces ressemblances temporaires et de plus en plus restreintes, sinon une parenté primordiale et une différenciation progressive de tous les organismes, et qu'est la subordination des espèces, des genres, des ordres et des classes, sinon un résultat de cette communauté primitive de nature, et de la divergence et de la redivergence continues des embryons? — De même, les faits moins importants de l'embryologie sont expliqués. Les substitutions et les suppressions d'organes, l'existence d'organes superflus, sont incompatibles avec l'hypothèse téléologique. Mais on comprend que si un mammifère, par exemple, est un produit de l'évolution, il ait, pendant son développement embryonnaire, des organes temporaires qui étaient permanents chez ses ancêtres éloignés.

Si maintenant nous consultons la morphologie, que voyons-nous? — A l'état adulte les organismes d'un même groupe sont construits sur un plan commun. C'est là un premier corollaire morphologique de la loi d'évolution : les formes organiques ont continué d'hériter d'une façon plus ou moins claire des caractères des races d'où elles sont descendues; les traits des ancêtres éloignés seront plus ou moins effacés selon que les modifications de structure qui se sont superposées aux traits primitifs ont été plus considérables et de longue durée. — En second lieu, les ressemblances déguisées par les dissemblances, que l'anatomie comparée découvre entre les divers organes d'un même organisme, n'ont aucun sens, si l'on suppose que les organismes ont été formés séparément tels que nous les voyons aujourd'hui. — Enfin la présence d'organes rudimentaires et sans utilité chez certains êtres, homologues d'organes développés et utiles chez des êtres voisins, s'explique aisément par la croyance à la formation évolutive des organismes.

La distribution des espèces dans l'espace et le temps est un nouveau témoin de l'évolution. On trouve sur des surfaces soumises à des con-

ditions semblables, et quelquefois très-rapprochées, des faunes tout à fait différentes ; et on rencontre des faunes très-voisines sur des surfaces très-éloignées les unes des autres et très-différentes par le sol et le climat. On doit en conclure que l'adaptation des organismes aux habitats n'est pas « manifestement prédéterminée ». On remarque en outre que des barrières infranchissables séparent les surfaces semblables peuplées par des formes dissemblables, et que les surfaces dissemblables peuplées de formes semblables sont en communication facile. D'où l'on conclut que « chaque espèce d'organismes tend toujours à étendre sa sphère d'existence, à envahir de nouvelles régions, de nouveaux milieux. » Mais, si elles descendent toutes de quelque forme primordiale, elles ont dû s'adapter à ces milieux nouveaux. — Outre cela, la paléontologie fait voir qu'il y a « une relation générale entre le temps écoulé et la divergence des formes organiques », que « cette divergence est comparativement lente et continue aux lieux où il y a continuité dans les formations géologiques, mais est secondaire et comparativement large, quand il se présente une grande brèche dans la succession des couches. » .

Telle est la façon large et rapide dont M. Spencer établit, pour la matière organisée, la thèse de l'évolution. En France, où le transformisme n'a pas conquis tous les savants et tous les philosophes, on regrettera que M. Spencer n'ait pas insisté davantage sur ce point capital. L'hypothèse de l'évolution, si bien qu'elle semble se plier aux exigences des faits, n'est pas sans soulever de graves objections. M. Paul Janet l'a montré récemment avec une force peu commune de dialectique [1]. Les lecteurs français des *Principes de biologie* eussent aimé à en voir la doctrine fondamentale mieux mise en état de défense. Nul ne pouvait mieux la fortifier que M. Spencer. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il écrit en anglais, et qu'en Angleterre le transformisme est aujourd'hui doctrine presque classique; il lui a semblé sans aucun doute que les travaux de Darwin et de son école suffisaient amplement à la tâche, et il a réservé ses meilleurs efforts pour une œuvre plus originale et plus philosophique, la détermination de la cause de l'évolution organique.

Cette cause, bien entendu, n'est pas une cause première, mais une cause prochaine ; elle réside dans les principes premiers ; la déterminer, c'est donc faire voir comment les lois générales de l'évolution engendrent l'évolution organique.

Les facteurs de l'évolution organique sont externes et internes.

Facteurs externes. — Ce sont toutes les forces extérieures auxquelles les organismes sont soumis, et en premier lieu les faits astronomiques. Végétaux et animaux reçoivent de la lumière et de la chaleur; la quantité en est déterminée par un rhythme complexe où entrent et se combinent des variations quotidiennes, des variations annuelles et les longues variations astronomiques. Par suite, aucun

1. *Les Causes Finales.*

organisme ne reçoit exactement, à un jour de distance, la même somme d'actions extérieures; à plus forte raison deux organismes successifs ne sont-ils pas soumis à des influences identiques ; et à plus forte raison encore chaque espèce nouvelle est-elle en présence de nouvelles conditions physiques.

A ces actions infiniment variées s'ajoutent les actions géologiques. La surface des continents et le fond des mers se modifient incessamment ; le caractère physique des milieux en est modifié ; comme conséquence, et d'après la loi de la multiplication des effets (*Premiers Principes*), « chaque région du globe augmente en hétérogénéité de forme et de substance » ; de là de nouvelles modifications dans le système des forces incidentes auxquelles les organismes sont soumis.

Des variations astronomiques et géologiques naissent des variations météorologiques, qui, composant leurs effets avec ceux des lents changements du ciel et du sol, provoquent des combinaisons de plus en plus complexes des forces incidentes, par suite de la non-correspondance du rhythme astronomique et du rhythme géologique.

Enfin les espèces vivantes agissent les unes sur les autres. Si par exemple une espèce végétale est affectée, l'espèce animale qui s'en nourrit s'en ressent, et l'effet se repercute au loin, en se composant avec d'autres effets, nouvelle source, infiniment variée, de causes modificatrices.

Facteurs internes. — Cette expression : facteurs internes, pourrait prêter aisément à un malentendu. Il ne s'agit pas d'une tendance primitive et en quelque sorte innée au changement ; les organismes n'ont pas par eux-mêmes d'activité spontanée. Le passage de l'homogène à l'hétérogène, caractéristique de toute évolution, est l'œuvre des forces incidentes ; mais il est favorisé par les modifications mêmes que ces forces provoquent dans les organismes. Ainsi l'instabilité extrême de la matière organisée devient un auxiliaire puissant des actions extérieures ; grâce à elle, l'hétérogénéité interne s'accroît sans cesse ; par suite, les relations entre les éléments touchés par les forces incidentes et ces forces, se multiplient et se compliquent, et les causes générales de variation s'accroissent ; il en résulte une multiplicité et une variété croissante des formes organiques. « La tendance vers une hétérogénéité plus grande qui se trouve communiquée à un organisme par une perturbation de son milieu se trouve aidée par une tendance qu'a toute modification à en produire d'autres, lesquelles doivent devenir plus nombreuses à mesure que les organismes deviennent plus complexes. » — « Pareillement, dans l'agrégat d'individus qui constitue une espèce, la multiplication des effets devient la cause continuelle de la multiformité croissante. La dissolution d'une espèce en variétés divergentes donne naissance à de nouvelles combinaisons de forces qui tendent à produire de nouvelles divergences. Les variétés nouvelles entrent en compétition avec l'espèce mère d'une façon nouvelle et ajoutent ainsi de nouveaux éléments au milieu. »

Il reste à montrer comment sont assurées la production et la conservation de la forme d'hétérogénéité propre aux êtres organisés.

C'est un principe que tout changement tend à établir l'équilibre des forces, et qu'il persiste jusqu'à ce que cet équilibre soit atteint. Il en résulte que dans un agrégat les forces doivent être arrangées de façon à contrebalancer toutes les forces auxquelles l'agrégat est soumis. Mais l'organisme est incessamment soumis à des systèmes incessamment variés d'actions extérieures; chaque changement au dehors amène donc en lui une rupture d'équilibre; s'il n'en est pas détruit, les forces intérieures troublées travaillent à se remettre en équilibre avec le système nouveau des forces externes, auxquelles elles sont exposées ; il en résulte un nouvel arrangement, plus ou moins lent à s'établir, qui a pour effet de remettre l'organisme en balance avec son milieu. Donc « les modifications accumulées dans les organismes, causées par les changements incessants des milieux, ont été des effets nécessaires de l'établissement d'un équilibre nouveau avec de nouvelles combinaisons des conditions... Toute nouvelle hétérogénéité est une addition d'un changement de structure, imposé par une nouvelle équilibration des changements nouveaux. »

Cette équilibration s'accomplit tantôt dans l'individu, tantôt dans l'espèce seulement. En effet, des facteurs externes sur les organismes, les uns agissent d'une façon continue, les autres par intermittence; les fonctions des individus s'ajustent d'elles-mêmes aux premières ; c'est l'adaptation par équilibration directe; l'espèce seule, considérée comme un tout continu, se met en équilibre avec les secondes; c'est la sélection naturelle ou l'équilibration indirecte; les membres les plus faibles d'une espèce, incapables de résister aux perturbations du milieu, succombent; les plus forts subsistent et se mettent peu à peu en harmonie avec les conditions nouvelles d'existence, jusqu'à ce que « l'espèce, dans son ensemble, se trouve amenée à l'état d'équilibre complet avec le facteur nouveau. »

Ainsi, et ce sont là les conclusions générales de M. Spencer, « tout agrégat organique, qu'on le considère individuellement ou comme une espèce douée d'une existence continue, est modifié à nouveau par chaque distribution nouvelle des forces extérieures. A ces différenciations préexistantes, de nouvelles différenciations s'ajoutent ; ainsi ce passage graduel d'un état plus homogène à un état plus hétérogène, qui aurait une limite fixe si les circonstances étaient fixes , a sa limite perpétuellement reculée par le changement perpétuel des circonstances. En attendant, la complexité croissante de structure qui en résulte doit, dans la moyenne des cas, s'accompagner d'une augmentation du caractère défini de la structure, puisque les organismes qui peuvent seuls survivre sont ceux qui se soumettent à des agrégats de forces qui ne sont pas au fond très-différents de ceux auxquels leurs structures correspondent. Enfin, en même temps que la progression est rendue nécessaire, comme résultat général, le changement de struc-

ture n'ayant lieu qu'aux endroits où il se fait un changement dans la distribution des forces, il n'a pas lieu dans les organismes qui esquivent les changements dans la distribution des forces, par migration ou autrement. »

« L'accumulation de modifications qui aboutit à l'évolution considérée au point de vue de la structure est l'accompagnement des changements fonctionnels qui sont toujours nécessaires pour équilibrer les actions internes avec les externes. L'équilibre mobile des actions internes correspondant aux actions externes, qui constitue la vie d'un organisme, doit être détruit par un changement dans les actions externes, et subir des perturbations qui ne sauraient prendre fin tant qu'il ne s'est pas rétabli une balance de fonctions et une adaptation corrélative de structure. Partout où les changements externes sont susceptibles d'agir continuellement et fréquemment sur les individus, cette équilibration s'opère. »

« Mais, quand les changements externes sont de nature à détruire les individus qui les subissent et à les affecter de manière à ne pas troubler l'équilibre de leurs facteurs, le réajustement se fait au moyen des effets produits sur l'espèce considérée comme un tout : il y a équilibration indirecte. Grâce à la sélection naturelle, ou survie des plus aptes, grâce à la conservation dans les générations successives de ceux dont les équilibres mobiles se trouvent moins en désaccord avec les conditions externes, il se produit à la fin un équilibre modifié complétement en harmonie avec les conditions.

« Il en résulte donc que l'évolution organique obéit aux lois universelles de la redistribution de matière et de mouvement auxquelles se conforme l'évolution en général. »

Telle est la thèse capitale de l'ouvrage. Après l'avoir établie de la façon qu'on vient de voir, M. Spencer la prend pour clef, et, en une longue série de chapitres pleins d'intérêt, il poursuit l'explication détaillée des phénomènes de développement morphologique et de développement physiologique. Il nous est impossible, dans les limites où nous devons nous tenir, d'analyser ces chapitres, qui ne sont pas les moins attrayants de l'ouvrage. Produire les conclusions générales où ils aboutissent, ce serait reproduire celles que nous venons de transcrire, puisque le développement structural et le développement fonctionnel sont également expliqués par les lois de l'évolution organique, et qu'ainsi il en sort de nouvelles preuves. Bornons-nous, pour terminer cette rapide exposition, à donner, d'après M. Spencer, les *lois de la multiplication.*

La vie est un équilibre mobile entre les forces internes et les forces externes; que celles-ci s'accroissent et que celles-là diminuent, l'équilibre est rompu; la mort s'ensuit. Il faut donc, pour que les individus et les espèces subsistent, que les uns et les autres possèdent le pouvoir de résister aux actions extérieures. Chez les individus, cette force de résistance est l'adaptation aux conditions nouvelles; mais elle a des

limites, car, avec la vieillesse, l'organisme, s'affaiblissant, ne peut plus contrebalancer les actions externes par des actions internes proportionnées. Si l'adaptation individuelle existait seule, la vie disparaîtrait promptement de la surface du globe. Mais en même temps qu'ils sont aptes à se plier, en une certaine mesure, aux modifications du milieu où ils vivent, les organismes sont doués du pouvoir de se reproduire et d'assurer ainsi la continuité de la vie.

Quelles sont les lois générales de la multiplication? On peut les déterminer *à priori*. En premier lieu, tout organisme vivant est un équilibre mobile entre des forces destructives et des forces conservatrices; si les premières étaient en excès, les espèces seraient anéanties; si les secondes prédominaient, l'espèce se propagerait à l'infini; il doit donc s'établir entre les unes et les autres une compensation et une balance. Par conséquent, quand l'une des forces antagonistes surabonde, il en résulte une déviation dont le résultat est de produire certaines forces en sens contraire, qui engendrent une déviation opposée et compensatrice. Ainsi est entretenu l'équilibre mobile de la vie.

En second lieu, plus l'aptitude de chaque individu à se conserver est grande, plus faible doit être l'aptitude à la reproduction. Si ces deux aptitudes grandissaient de concert, il en résulterait une prédominance excessive du système des forces internes, et par suite une rupture d'équilibre irréparable. Aussi voyons-nous que les espèces animales les moins bien armées pour le combat de la vie sont les plus fécondes.

En troisième lieu, il y a antagonisme constant entre l'individuation et la genèse. Appelons individuation l'ensemble des opérations par lesquelles la vie individuelle se complète et se conserve; genèse, les opérations qui tendent à former et à achever les individus nouveaux. La première est une prise de possession de matériaux qui ne peuvent plus servir à d'autres organismes; la seconde est une désintégration qui soustrait à l'organisme une partie de sa substance. Par conséquent, si divers que puissent être les aspects de l'une et de l'autre, tout progrès dans le volume, le développement, la complexité et l'activité des individus, sera compensé par une fécondité moindre.

Ces principes généraux, qui sont autant d'expressions nouvelles du principe de la persistance de la force, ne peuvent recevoir une rigoureuse vérification expérimentale. Trop d'obstacles s'y opposent : et la complexité et la variété infinies des forces destructives et des combinaisons qu'elles forment, et les variations des forces intérieures, et les genres si divers de multiplication, et l'impossibilité d'évaluer exactement les frais de genèse. Toutefois, en l'absence d'une comparaison et d'une statistique rigoureuses, on parvient, en s'en tenant aux moyennes de l'expérience, à établir les rapports suivants : il y a antagonisme entre le degré de la croissance en volume, du développement en structure, et de la dépense vitale, et le degré de la genèse agamique et gamique; il y a au contraire coïncidence entre la richesse de la nutrition et la fécondité.

Il était du plus haut intérêt d'appliquer ces lois à l'espèce humaine en particulier. C'est ce qu'a fait M. Spencer dans les deux derniers chapitres de son ouvrage.

L'homme est l'être vivant où l'individuation est portée au plus haut point; en fait, l'homme est le moins fécond des animaux. — La fécondité s'accroît avec la richesse de l'alimentation ; en fait, les races pauvres et mal nourries sont le moins prolifiques. Les Irlandais semblent faire exception; mais, remarque M. Spencer, « une partie de cet accroissement rapide vient de ce que les mariages s'y font de bonne heure, et que par conséquent les générations s'y succèdent plus vite. » — Réciproquement, l'accroissement de la dépense abaisse le degré de la fécondité; en fait, il en est ainsi pour l'espèce humaine, et en particulier chez les femmes ; les filles des classes élevées, où le travail mental est poussé à l'excès, sont relativement inféconde. Si l'on objecte que les races civilisées sont plus nombreuses que les autres, on fera remarquer que la civilisation diminue les forces destructives et augmente les moyens de subsister.

Que peut-on conclure de ces lois touchant la multiplication humaine dans l'avenir ?

D'une manière générale, le progrès de la vie est un progrès dans la correspondance mobilement équilibrée du dedans et du dehors; à toute production de nouvelles forces dans le milieu doit correspondre l'apparition de nouvelles forces internes. Quel pourra être le progrès de la vie humaine? Ce sera probablement un développement supérieur de l'intelligence et des sentiments. L'homme, en effet, vit et se développe dans un milieu civilisé. Or, si la civilisation fait décroître certaines forces destructives de l'espèce, elle est provoquée par un accroissement de la population. De là un danger, celui de manquer de nourriture, qui provoque « une nouvelle demande d'adresse, d'intelligence, d'empire sur soi-même, et implique par conséquent un exercice constant et un développement graduel de ces facultés. » Mais de ce progrès doit résulter un déclin de la fécondité humaine.

« Ce progrès à venir de la civilisation, résultat nécessaire de la pression incessante de la population, s'accompagnera d'une augmentation des frais de l'individuation, tant dans la structure que dans la fonction, et plus spécialement dans la structure et la fonction du système nerveux. La lutte pacifique pour l'existence dans les sociétés qui deviennent de plus en plus nombreuses et compliquées s'accompagne nécessairement d'un accroissement des grands centres nerveux, en masse, en complexité, en activité. L'accroissement de l'ensemble des émotions, source nécessaire de force pour les hommes qui ont à se maintenir au même niveau et à élever leur famille au niveau de la compétition toujours plus ardente de la vie sociale, se trouve, toutes choses égales, corrélatif à l'accroissement du cerveau. Les sentiments supérieurs que suppose le perfectionnement de l'empire sur soi-même sont corrélatifs d'un cerveau plus compliqué, comme le sont aussi les

idées plus nombreuses, plus variées, plus générales et plus abstraites qui doivent devenir de plus en plus nécessaires pour réussir à mesure que la société progresse. » De là à la fois une dépense intérieure plus grande et une individuation plus parfaite, deux choses qui entraînent une diminution de fécondité.

La fécondité cessera de décroître le jour où le système nerveux cessera de se développer, c'est-à-dire le jour où il sera devenu capable de fournir à toutes les demandes reçues. Ainsi « l'excès de fécondité a rendu la marche de la civilisation inévitable, et la marche de la civilisation doit inévitablement diminuer la fécondité, et en définitive en détruire l'excès. » L. LIARD.

F. Magy. LA RAISON ET L'AME. *Principes du spiritualisme*. 1 vol. in-8. Paris, Durand et Pédone Lauriel, 1877.

Cet ouvrage comprend deux parties distinctes : une théorie de la raison, un essai sur la nature de l'âme humaine. Ce qui en fait l'unité, c'est, outre la connexité naturelle du problème, la pensée générale dont s'inspire l'auteur. Il y reprend et y développe les principes de philosophie spiritualiste qu'il avait exposés il y a quelques années déjà dans une remarquable étude sur *la Science et la Nature* [1].

I. *Théorie de la raison humaine.* — Elle se résume dans les deux questions suivantes : 1° déterminer la loi fondamentale de la raison; 2° déterminer la cause de cette loi, c'est-à-dire l'essence de la raison [2].

1° Pour répondre à la première question, il faut rechercher par l'observation les fonctions diverses de la raison. Elles sont au nombre de six : 1° conception du simple, de l'abstrait, de l'homogène; 2° conception de l'ordre; 3° conception des axiomes; 4° organisation de la science sous la loi des axiomes; 5° conception des types et des rapports idéaux; 6° conception d'un inconditionné absolu, d'un être nécessaire agissant suivant des lois générales. Cette dernière fonction a un caractère spécial : elle est intuitive et saisit immédiatement la réalité de sa conception (p. 1-49). Comme, par nature, une classification de ce genre ne comporte pas de démonstration directe, M. Magy en a demandé la vérification à la connaissance humaine telle qu'elle est donnée en fait, et, pour l'établissement de chaque fonction, il procède par l'examen des diverses sciences à une justification minutieuse. — On remarquera néanmoins que cette tentative ne conduit pas à dresser une table des catégories; les diverses formes du jugement y sont confondues sous le nom d'axiomes et rapportées indistinctement à la troisième fonction;

1. *La Science et la Nature*. Essai de philosophie première. Paris, Ladrange, 1865.
2. L'expression est de M. Magy. Autant que possible, on reproduira dans cette analyse les termes mêmes de l'auteur.

de plus, le nombre des axiomes est déclaré indéfini. Quant à la fonction intuitive de la raison, elle a été souvent contestée, et, si on l'accepte, on tranche d'avance quelques-unes des plus graves difficultés que l'auteur agite plus loin.

Quoi qu'il en soit, les conditions logiques de chaque fonction fournissent les éléments de la loi fondamentale de la raison. Les cinq premières impliquent cette condition commune que tous les êtres sont homogènes et harmoniques; la sixième introduit un élément nouveau, l'idée de l'être, raison suffisante et nécessaire d'un semblable système. La formule définitive est donc celle-ci : « Tout objet de la pensée est une pluralité d'éléments homogènes et harmoniques, ou la raison suffisante d'une telle pluralité. » Suivent des vérifications empruntées tour à tour aux sciences mathématiques, cosmologiques, anthropologiques, métaphysiques, qui toutes témoignent en faveur de cette grande loi de la pensée. M. Magy l'appelle *loi subjective*, par opposition à la *loi objective* de la connaissance, en vertu de laquelle nous concevons tous les objets sous l'attribut de l'étendue ou sous l'attribut de la force [1]. Toutes deux ensemble « contiennent la théorie philosophique de la connaissance et déterminent entièrement la méthode générale de l'esprit humain » (p. 49-89).

2° Il s'agit de remonter à l'origine de cette loi. La méthode ici est d'évoquer toutes les hypothèses susceptibles de l'expliquer et de rejeter celles qui en méconnaissent les caractères essentiels. Résumons d'abord ces caractères. La loi fondamentale de la raison unifie toutes les fonctions rationnelles; elle forme un jugement synthétique *à priori;* elle est absolument nécessaire; elle est toujours et partout vérifiée; elle est absolument universelle; elle est axiomatique : toutes ces propriétés ressortent suffisamment du mode de formation de la loi. Enfin, comme une unité de substance peut seule opérer une synthèse intellectuelle, la loi de la raison réside nécessairement en un sujet simple. Cette simple remarque établit la spiritualité de l'âme, et « toute autre démonstration est vicieuse » (p. 91-142).

Or quelle est l'hypothèse qui satisfait à toutes ces conditions?

L'hypothèse empirique de Mill est condamnée par les raisons suivantes. D'un nombre très-restreint de données expérimentales nous concluons souvent à une loi nécessaire; d'un nombre infini de données concordantes nous concluons quelquefois à une coïncidence fortuite. La notion de loi n'est donc pas une généralisation de l'expérience. L'abstraction ne saurait non plus retirer la loi des cas particuliers, car un abstrait subjectif ne témoigne pas d'un fait objectif au delà de ce qu'en témoigne l'expérience. Enfin l'hypothèse conduit aux trois conséquences suivantes avouées de Mill : il y a des effets sans cause; il n'est pas

1. La démonstration de cette dernière loi fait l'objet propre de l'ouvrage cité plus haut, *la Science et la Nature.* Elle fournit, si l'on veut, un « système de catégories », mais évidemment incomplet.

impossible que deux et deux donnent cinq; de deux propositions particulières on peut tirer une conclusion légitime (p. 142-164).

L'hypothèse idéaliste de Kant est plus spécieuse. En voici le vice radical. Il est faux que dans la formation des jugements synthétiques *à priori* la pensée emploie, comme moyen terme, l'intuition *à priori* du temps. C'est au contraire de la notion d'homogénéité qu'elle s'autorise pour établir entre le sujet et l'attribut de ces jugements une relation nécessaire et universelle; et cette notion est entièrement indépendante du temps et de l'espace. Le schème fournit seulement à l'intelligence les signes auxquels elle peut reconnaître la possibilité ou la nécessité d'appliquer les catégories aux objets qu'elle étudie. De cette méprise sur le rôle du schématisme découlent les erreurs suivantes : 1° L'universalité et la nécessité des jugements synthétiques *à priori* ne sont pas absolues, mais restreintes à l'horizon de l'esprit humain. 2° La vérification incessante de ces jugements par l'expérience n'est pas expliquée. 3° Ces jugements ne résident pas en un être substantiellement simple, et l'unité synthétique de la conscience n'est pas une unité réelle. Selon les propres paroles de Kant, « l'intelligence ne se connaît elle-même que « comme elle s'apparaît au point de vue d'une certaine intuition, et non « comme elle se connaîtrait si son intuition était intellectuelle. » Et par là le système de Kant se trouve infirmé, selon la règle de recherche posée plus haut (p. 167-193). — Certes, il est permis de douter que la profonde théorie du schématisme, cette citadelle du kantisme, puisse être ainsi emportée d'assaut comme par surprise. On peut se demander si la notion d'homogénéité est « entièrement indépendante du temps et de l'espace », et si, par exemple, elle n'implique pas la notion de pluralité, qui n'est elle-même intelligible que par le schème du nombre. Mais, quoi qu'on en pense, on appréciera dans ces pages un modèle de discussion savante et bien liée.

L'hypothèse matérialiste, aux mains d'un penseur exercé, et appuyée sur les récentes généralisations de la science, pourrait accepter et justifier en partie la loi fondamentale de la raison, en la présentant comme l'expression de la correspondance nécessaire entre la composition de la matière et la nature de la pensée. Mais il y manquerait toujours l'unité substantielle du sujet pensant, et c'est assez pour la convaincre d'erreur (p. 194-212).

L'hypothèse panthéiste échoue de même à établir l'unité de la substance. Elle n'y parvient pour l'unité suprême qu'en réduisant l'être à un degré d'abstraction où la réalité s'évanouit en même temps que la multiplicité; et elle n'y parvient pas du tout pour l'âme, dans l'impossibilité de faire entendre qu'un mode ait conscience de la substance où il réside (p. 212-232).

L'auteur expose alors une solution rationnelle où le monde est considéré comme un système de forces simples procédant d'une cause première intelligente et créatrice. C'est l'hypothèse spiritualiste. D'une cause première, distincte du monde, dérive une pluralité de forces homo-

gènes; d'une cause première intelligente dérive une pluralité de forces harmoniques. Ainsi la loi fondamentale de la raison résulte de la relation de l'âme à la cause première du monde (p. 232-247).

II. *Essai sur la nature de l'âme humaine.* — C'est moins une étude nouvelle qu'une application particulière de la théorie précédente. Aussi suffira-t-il d'indiquer la marche générale de l'argumentation.

Suivant sa méthode ordinaire, M. Magy examine les divers modes d'action de l'âme successivement dans la sphère de la science, de l'art, de l'industrie, de la vie organique, de la vie morale, de la vie sociale, et il établit ainsi les deux lois suivantes : la loi de la lutte, l'âme est toujours en lutte avec l'objet de son action; la loi de la règle, l'âme agit toujours selon des lois. De la première loi il conclut que l'âme est une force; et de la seconde, qu'elle est une force simple, car la plus générale des lois qui règlent son action est précisément la loi d'homogénéité et d'harmonie. L'âme est donc une force simple hyperorganique (p. 251-275).

D'autre part, la matière prise en soi n'est pas étendue; l'étendue est une notion subjective; elle naît de la réaction psychologique contre l'action des corps extérieurs, comme l'espace naît de la réaction psychologique contre l'action des forces intérieures de l'organisme. Mais, en vertu de la loi objective de la connaissance, si nous ne concevons pas la matière comme étendue, nous devons la concevoir comme un composé de forces. L'opposition de l'âme et du corps se réduit « à l'opposition du simple et du composé », et l'action s'exerce directement de l'un sur l'autre. L'action de la force hyperorganique ne trouble point le dynamisme de la matière et n'altère pas l'invariabilité de la force vive. Car l'âme « transforme en pensée l'action que le cerveau lui a communiquée et la restitue sous forme de mouvements organiques » (p. 275-338).

Enfin les deux lois qui révèlent l'essence de l'âme, en révèlent aussi les caractères spécifiques. En même temps que l'âme agit selon des règles, elle les connait, et, par elles, elle connait le système du monde, et Dieu, cause des êtres et principe de la raison. En même temps que l'âme lutte contre son objet, elle a conscience de son effort et se sent libre. Tels sont les deux caractères distinctifs de l'âme, qui fondent sa dignité propre et sa suprématie sur les autres forces de la nature : « elle est une force autonome sous la souveraineté de Dieu » (p. 339-419).

III. Telles sont les conclusions de cette œuvre considérable, d'une belle ordonnance, d'une forme élégante et précise, où se retrouvent la plupart des qualités qui ont assuré au précédent ouvrage de M. Magy un légitime retentissement. Il ne peut être ici question de l'apprécier en détail; mais le système en lui-même appelle quelques brèves réflexions.

Il est formé de trois éléments divers que l'on peut ainsi caractériser : l'idée de force à *base* matérialiste; l'idée de liberté morale, à *base* spiritualiste; l'idée de l'homogénéité universelle, à *base* panthéistique. En

premier lieu, l'idée de force est manifestement une donnée sensible, relative à la constitution du système musculaire et du système nerveux de l'homme. A qui le contesterait, il suffirait de demander ce que deviendrait cette idée pour un être intelligent, placé dans un monde où la gravitation des éléments de la matière n'existerait pas. M. Magy en explique très-correctement la formation par la réaction d'un corps qu'on soulève et qui tire le muscle en bas dans la direction de la pesanteur (p. 20); et il admet que la loi d'attraction est une loi contingente (p. 22). Puis il transporte en métaphysique les conceptions de la mécanique, ce qui est bien la méthode propre du matérialisme. Il entend la force dans le sens scientifique du mot : ce qui commence un mouvement ou modifie un mouvement commencé (p. 360, 395). Il définit expressément la causalité par l'action transitive d'une force sur une autre (p. 326). Il proclame enfin que la somme de l'énergie potentielle et de l'énergie actuelle est constante dans l'univers (p. 336).

En second lieu, l'idée de liberté est évidemment une notion morale ; elle implique une hétérogénéité radicale de l'âme autonome et de la matière soumise au déterminisme mécanique, à la loi de l'invariabilité de la force vive; et elle conduit à un dualisme irréductible de la volonté créée et de la volonté créatrice. M. Magy ne peut éviter ces conséquences; il reconnaît que l'âme, en recevant la raison et la liberté, se dépouille de toutes les propriétés organoleptiques par lesquelles les forces inférieures se manifestent à nos sens; « qu'elle ne tombe ni sous le scalpel, ni sous le microscope, ni sous la balance, qu'elle n'est capable ni d'attraction à distance, ni de cohésion moléculaire, ni d'affinité chimique (p. 405); » et il maintient qu'elle commence et suspend librement les mouvements qu'elle imprime au corps. Il reconnaît de même que « la puissance qui donne l'être ne peut être assimilée à la puissance douée seulement de l'aptitude à le modifier »; que le Créateur et la créature « sont des forces essentiellement hétérogènes (p. 125). »

Enfin le principe de l'universelle homogénéité est éminemment rationnel; il revient à peu près à la loi de continuité. Complété par l'affirmation de l'universelle harmonie, il constitue une excellente formule du déterminisme et semble pouvoir se ramener au principe de raison suffisante, le grand ressort du monisme leibnitzien. Il implique sans doute une unité radicale où se fonde l'harmonie de la pluralité phénoménale; mais il ne conduit pas logiquement à une pluralité de substances ; la conscience de l'harmonie universelle s'explique en chaque esprit individuel par la conscience de l'unité suprême, sans que cette conscience de la substance attribuée à un mode de la substance soit plus incompréhensible que ne le serait la connaissance de la cause créatrice accordée à certaines créatures.

Tels sont les éléments d'origine et de direction différentes, qu'il est facile de discerner dans la doctrine philosophique de M. Magy. Son effort a eu pour but de les rapprocher, de les développer, de les faire vivre ensemble, de manière à former, par réconciliation des doctrines

contraires, une conception définitive dont on puisse dire enfin qu'elle est la science philosophique. Avec plus ou moins d'habileté, plus ou moins de puissance, un grand nombre de penseurs contemporains se sont déjà proposé le même but. L'ont-ils atteint? est-il même possible de l'atteindre? Il est encore hasardeux de répondre. Les études historiques, les travaux d'érudition ont soulevé autour de nous la poussière des idées écloses depuis l'origine des temps aux quatre coins de l'horizon. Cette fumée une fois dissipée, quand on pourra considérer de haut le champ de la philosophie qu'on explore aujourd'hui en détail, on verra peut-être que le progrès en métaphysique s'est toujours fait et doit se faire non par la juxtaposition et la conciliation des principes opposés, mais par le développement interne et parallèle des divers systèmes. D

L. Arréat. UNE ÉDUCATION INTELLECTUELLE. 1 vol., Germer Baillière, 1877.

Le livre de M. Arréat appartient à la catégorie trop peu nombreuse des analyses autobiographiques, des mémoires personnels, où l'auteur raconte comment il a été élevé et met le public dans le secret de son évolution mentale. La science de l'éducation et la psychologie elle-même auraient beaucoup à gagner à la généralisation de ces confidences, de ces révélations intimes, qui montrent comment se forme peu à peu, et en quelque sorte fil par fil, le tissu d'une âme humaine. Quoi de plus instructif, par exemple, de plus propre à favoriser les progrès de la pédagogie, que les renseignements fournis par Stuart Mill, dans ses *Mémoires*, sur les méthodes et les procédés d'instruction auxquels est dû, en partie, son génie philosophique? Le profit n'est guère moindre quand il s'agit, comme dans l'ouvrage qui nous occupe, d'une intelligence moyenne et simplement distinguée, notant avec soin les influences qui ont agi sur son développement, sur la formation et le travail intérieur de ses croyances.

C'est surtout la première partie de l'ouvrage de M. Arréat qui nous satisfait sous ce rapport. Il y raconte les vicissitudes de sa première éducation, tantôt dans un collége de Jésuites, tantôt dans un lycée universitaire. Du système pédagogique des Jésuites, il juge, comme Macaulay, « qu'ils semblent avoir découvert le point jusqu'où on peut « pousser la culture intellectuelle sans courir le risque d'arriver à « l'émancipation intellectuelle. » Il ne ménage pas non plus les critiques à l'Université, dont il aime pourtant l'esprit et les tendances. Il constate les lacunes de son enseignement; il se plaint de l'absence d'une conception générale qui relie les différentes classes et leur imprime une direction commune ; il relève l'inutilité de certaines études qui restent inefficaces sur l'esprit, en raison de leur généralité et de leur caractère abstrait : « L'induction et la déduction, dit-il dans son langage un peu

« bizarre, mais souvent ingénieux, étaient pour moi des armes que je « n'avais pas vu charger. » Aussi, mécontent de la culture qu'il a reçue, M. Arréat, après les années de jeunesse, a voulu refaire et reprendre, par un effort personnel, l'instruction insuffisante du collége, et c'est cette éducation libre de la maturité, poursuivie à travers toutes les lectures et se développant sous les influences les plus opposées, qu'il a cru utile de nous faire connaître dans sa marche et dans ses résultats.

Beaucoup de nos contemporains, esprits un peu flottants, parce qu'ils ont tout étudié, un peu blasés, parce qu'ils ont tout lu, se reconnaîtront sans doute dans le tableau sincère que l'auteur nous trace de ses doutes, de ses curiosités, de ses perplexités intellectuelles. Esprit actif et toujours en mouvement, il va des philosophes aux poëtes, il quitte la *Logique* de M. de Strada pour un roman de Zola; il passe de la physiologie à l'architecture; il se fait l'écho de toutes les doctrines, de toutes les théories, de tous les sentiments de son temps. Son livre est tout le XIXe siècle littéraire, philosophique, scientifique, vu à vol d'oiseau. Certes, si une pareille méthode ou absence de méthode voulait s'ériger en système pédagogique, il est évident qu'on ne saurait approuver cette dispersion de la pensée qui s'égare dans tous les chemins, qui ne sait pas se fixer, et qui semble n'avoir d'autre but que de se dépayser sans cesse. La première conséquence d'une telle orgie de lectures, c'est le bariolage d'un style trop imagé, qui emprunte des métaphores à tous les objets de la création. Un résultat plus grave, c'est la lassitude inévitable, le désenchantement qui suit ces voyages intellectuels trop prolongés, trop multipliés dans tous les sens. Mais reconnaissons que M. Arréat n'a nullement songé à se proposer pour exemple : il a seulement voulu, et il faut l'en remercier, nous donner son impression sincère sur les influences diverses qui, de notre temps, collaborent à l'éducation des âmes : de là une série de jugements, trop rapides sans doute pour être profonds, mais souvent justes et piquants, sur les manifestations de la poésie, de la science, de la philosophie contemporaine.

La conclusion à laquelle M. Arréat a été conduit, au terme de tant d'efforts, c'est que le positivisme est le vrai. Cette doctrine est, à ses yeux, « la plus propre à donner à notre enseignement moderne une « salutaire discipline. » Et lui-même déclare avoir réussi à exclure de sa pensée « toute spéculation sur le problème dernier des choses ». M. Arréat, qu'il nous permette de le lui dire, n'a cependant pas le tempérament positiviste : à en juger par son livre, c'est un esprit inquiet, incertain malgré son positivisme apparent, et qui apporte dans les questions philosophiques autre chose encore qu'une vive curiosité : une sorte d'anxiété douloureuse. Le positivisme, où il croit aujourd'hui avoir trouvé l'abri définitif de sa conscience, ne lui suffira peut-être pas longtemps : toujours en quête d'une vérité qui se dérobe toujours, son esprit, avide de connaître, a jusqu'ici cherché sans cesse : il cherchera encore.

G. C.

Samuel Smiles. Le Caractère, traduit de l'anglais, par Mme Ch. Deshorties de Beaulieu. (Paris, E. Plon, 1877, 1 vol. in-18.)

Il y aurait à faire sur le caractère une étude psychologique très-philosophique et même très-scientifique. Alexandre Bain en a tracé le cadre dans un chapitre de sa logique intitulé : logique du caractère, où il en ramène les éléments à trois catégories : l'activité, les sentiments, l'intelligence; et où il indique les principes d'une classification des caractères. Le livre anglais intitulé *le Caractère* dont on vient de nous donner une élégante traduction française est loin de remplir ce cadre. Il n'y faut pas chercher de psychologie ni de morale sérieuse, et nous en parlons plutôt pour dire ce qui n'a pas été fait que ce qui s'y trouve. Le sujet en vaut la peine : à prendre la chose au point de vue pratique, connaître ce que Bacon appelle les tempérament moraux, ce serait se mettre à même de trouver le traitement qui convient aux maladies de l'âme. C'est là une entreprise difficile d'ailleurs, et les plus grands philosophes, comme Aristote et comme Kant, ne nous ont donné là-dessus que des descriptions plus ou moins fidèles, et je ne parle pas des moralistes comme Théophraste ou Labruyère qui ont traité des mœurs et n'ont pas essayé cette réduction rigoureuse des caractères humains à quelques types élémentaires, pas plus qu'ils n'en ont fait l'embryologie.

Le livre de M. Samuel Smiles nous dit en termes vagues que le caractère est « l'une des forces motrices les plus puissantes qu'il y ait au monde », que l'homme de caractère est supérieur à l'homme de talent et à l'homme de génie, que les nations ont un caractère comme les individus, mais il n'indique pas même les rapports du tempérament et du caractère sur lesquels Kant a établi sa distinction surannée, il est vrai, mais non remplacée, du sanguin, du mélancolique, du flegmatique, du colérique. L'influence de l'éducation, du milieu, la part de l'initiative propre dans sa formation, sont notées mais dans des chapitres sans lien, véritables tiroirs à anecdotes, bourrés de citations, de moralités banales. C'est un livre bien anglais par les faits et les exemples qui y sont amoncelés. Il faut prodigieusement savoir de choses pour faire un livre aussi indigeste. Mais nous avons tort de le juger sévèrement en lui appliquant une mesure qui ne lui convient pas. Nous le jugeons au point de vue philosophique ; et l'auteur nous dirait qu'il n'a voulu donner qu'un recueil de maximes de sagesse courante et vulgaire, assaisonné d'exemples et de bons mots pour le faire passer; à ce point de vue, ce serait un bon ouvrage de distribution de prix dans les pensions de jeunes filles, et les mères pourraient avoir aussi, disons-le, plaisir et profit à le consulter.

E. de La Hautière.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

G. J. Romanes. De l'Evolution des nerfs et du Système nerveux, traduit par M. Rodier. Paris, Masson, 1878.

On sait que, dans un chapitre important de ses *Principes de psychologie* (t. I, 5e partie), M. Spencer a essayé d'expliquer le développement du système nerveux. « Il suppose qu'au début, à l'état naissant, les tissus conductifs, ou fibres nerveuses rudimentaires, se différencient du tissu contractile ambiant ou protoplasma homogène, par un procédé d'intégration dû uniquement à l'usage ; » que cette différenciation se fait par la propagation des ondes d'excitation suivant la ligne de la moindre résistance, et que, lorsque les « lignes offrant une résistance comparativement moindre au passage des impulsions moléculaires ont été ainsi organiquement établies, elles doivent tendre à devenir de plus en plus définies par un usage constant, jusqu'à ce qu'elles deviennent désormais les *canaux* habituels de communication entre les parties de la masse contractile à travers laquelle elles passent. »

C'est la confirmation expérimentale de cette théorie que M. Romanes a voulu donner dans une conférence qu'il a faite à *Royal Institution* et qui a été traduite en français par M. Rodier.

Les recherches de M. Romanes ont porté principalement sur une espèce de méduse, l'*aurelia aurita*, sur laquelle il a cru découvrir le secret du développement des nerfs. Il y a, à la périphérie de l'*ombrelle* de cette méduse, un certain nombre de ganglions d'où partiraient des nerfs (lignes de tissu diférencié) qui, d'abord plus ou moins nettement délimités, finiraient par s'éparpiller en un réseau à mailles serrées qui se répandrait au milieu de la masse contractile. Sous l'influence des ganglions, l'ombrelle est parcourue par des ondes contractiles rhythmiques qui continuent à se produire même lorsque l'on enlève tous les ganglions à l'exception d'un seul. Mais, si ce dernier est enlevé à son tour, les contractions cessent.

D'autre part, si l'on découpe l'ombrelle de manière que toutes les parties restent cependant en continuité les unes avec les autres, et si un ganglion est conservé, les contractions rhythmiques ne disparaissent pas, ce qui tient à ce que leur propagation se fait par les mailles du réseau nerveux qui représentent autant de *lignes de décharge.* Dans certaines conditions, néanmoins, les contractions cessent, et alors on

doit admettre que la section a porté sur un nerf différencié. Mais, dans un petit nombre de cas, l'arrêt ne serait que temporaire, et voici, d'après M. Romanes, ce qui se passerait : Les ondes contractiles parties des ganglions arrivent au niveau de la section qui a déterminé l'arrêt; « étant alors subitement interceptées, un violent conflit de forces moléculaires se produira à l'endroit où ces ondes sont bloquées, et chacune d'elles cherchera pour elle-même la ligne de moindre résistance; c'est pourquoi, comme des ondes successives viennent frapper continuellement et régulièrement le lieu d'obstruction, un trouble moléculaire plus ou moins grand se répandra également à travers les *lignes de décharge*, qui d'abord n'étaient que *presque suffisantes* pour maintenir la continuité physiologique du tissu. Ainsi... chaque onde qui est arrêtée impose à ces lignes particulières de décharge un degré d'activité fonctionnelle beaucoup plus élevé que celle qu'elles ont eu jusqu'à présent à exercer; à son tour, cette activité engendrera sur une perméabilité plus grande, et tôt ou tard le moment arrivera où ces *lignes de décharge*, d'abord *presque capables*, seront devenues *tout à fait capables* de transmettre une excitation moléculaire, suffisante pour aller provoquer des ondes contractiles au delà du point où celles-ci étaient interceptées tout à l'heure. » — « Dans quelques cas, ajoute M. Romanes... j'ai pu fixer d'une manière certaine la ligne précise à travers laquelle avait eu lieu l'irruption de l'influence stimulatrice; de sorte que ces derniers faits tendent, je crois, à confirmer puissamment la théorie de M. Spencer sur la formation des nerfs..... Une théorie scientifique de l'évolution des nerfs qui, il y a un an, paraissait impossible à vérifier, parce que les observations qui auraient pu la démontrer eussent exigé plusieurs *centaines d'années*, est donc maintenant établie par des observations qui ne demandent que des *heures* et des *minutes*. »

Ce n'est pas seulement à l'*Aurelia aurita* que M. Romanes applique cette théorie (qui est pour lui un fait) des *lignes de décharge*. Si elle est exacte et suffisante pour expliquer la genèse des nerfs en général, elle ne peut manquer de l'être quand il s'agit d'expliquer la genèse du plus haut produit de l'évolution : le cerveau de l'homme; « de sorte que dans l'hypothèse spencérienne, savoir : que les lignes de décharge deviennent de plus en plus définies par l'usage, nous avons une explication physique (aussi complète, peut-être, que saurait jamais l'être une telle explication) de la genèse de l'esprit. »

U.

L. Ranvier. Leçons sur l'histologie du système nerveux. Paris, Savy, 1878.

Nous ne voulons ni juger ni analyser les deux volumes que M. Ranvier vient de publier. Ils ne rentrent pas dans le cadre de cette *Revue*. Mais il n'est peut-être pas sans intérêt, au point de vue de la biologie générale ou de la théorie de l'évolution, de signaler quelques faits découverts dans ces dernières années, que M. Ranvier rapporte

après les avoir vérifiés, et de montrer quelles idées l'on se fait aujourd'hui du développement du système nerveux.

Au bas de l'échelle animale, il y a des êtres « dans lesquels on ne peut trouver aucune trace de différenciation organique; » dans l'*amibe*, par exemple, les différentes propriétés par lesquelles se manifeste la vie : nutrilité, sensibilité, motricité, etc., se trouvent confondues dans une masse protoplasmique munie d'un noyau.

Chez des animaux plus élevés, on voit apparaître des organes spéciaux de soutien, de génération, de digestion. Mais il faut arriver jusqu'à l'hydre d'eau douce pour constater la première différenciation du système nerveux et du système musculaire. Le corps de cet animal présente trois couches : l'*ectoderme* et l'*endoderme*, formés de cellules d'aspect épithélial, et le *mésoderne*, formé d'éléments musculaires. Or, Kleinenberg a montré que les cellules de l'ectoderme se continuaient avec les fibres musculaires, et il a donné à l'ensemble de ces deux éléments le nom de cellules *névro-musculaires;* « si bien que nous avons ici une cellule qui est à la fois épithéliale, puisqu'elle fait partie du tégument de l'animal, nerveuse-sensitive, nerveuse-motrice, et enfin musculaire par ses prolongements. »

Un deuxième degré de différenciation est représenté par la séparation entre la cellule épithéliale et la cellule nerveuse, et l'on a, schématiquement, une cellule épithéliale réunie par un nerf sensitif à la cellule nerveuse, qui est reliée elle-même à la fibre musculaire par un nerf moteur.

A un troisième degré, la cellule nerveuse se différencie elle-même en cellule nerveuse sensitive et en cellule nerveuse motrice.

Enfin ces divers éléments au lieu d'être isolés, à l'état de diffusion dans l'organisme, forment des groupes qui, à mesure que l'organisation animale s'élève, se fusionnent de plus en plus et finalement constituent des organes centraux, représentés chez l'homme par exemple par le système nerveux cérébro-spinal, le sympathique, etc.

Cette différenciation et cette intégration progressives pouvaient être supposées *à priori;* mais il était curieux de voir l'hypothèse se vérifier, et c'est pour cette raison que nous avons cru utile d'indiquer ici les recherches de Ranvier et Kleinenberg sur l'hydre d'eau douce.

U.

Paul Kannengiesser. DOGMATISMUS UND SKEPTICISMUS. Eine Abhandlung über das methodologische Problem in der vorkantischen Philosophie (*Dogmatisme et Scepticisme, étude sur le problème méthodologique dans la philosophie antérieure à Kant*). Elberfeld, Fassbender, 93 pages in-8.

L'auteur est de ceux qui se réjouissent du retour de la philosophie allemande au point de vue de Kant. Mais, dit-il, pour que ce retour constitue un progrès et soit réellement profitable à la science, il est indispensable à ses partisans de s'entendre sur la vraie nature de la *méthode* critique. Faute d'une entente préalable à cet égard, le néo-

kantisme ne tarderait pas à redevenir soit dogmatiques soit sceptique. C'est la critique des méthodes qui a été le point de départ de Kant, et l'idée mère du criticisme, le but qu'il se propose, dès l'origine, n'est autre que la solution de cette question : Quelle méthode la philosophie devra-t-elle suivre à l'avenir pour être une *science ?* C'est donc bien sur la question de la vraie méthode critique qu'il importe de se mettre d'accord. L'auteur se propose de préparer cette entente, de fixer ce terrain commun sur lequel devront se placer nécessairement les vrais disciples de Kant, en étudiant la philosophie du maître dans sa genèse historique, c'est-à-dire, en caractérisant le plus exactement possible les deux grandes méthodes qui ont été l'objet de sa critique et le point de départ de sa réforme : la méthode dogmatique de Leibniz et de Woolf (chapitre I), et le scepticisme de David Hume (chap. II).

Dogmatisme et Scepticisme n'est que la préface d'un travail plus étendu que l'auteur fera paraître sur le *problème méthodologique du criticisme kantien :* elle est écrite de manière à nous faire souhaiter vivement la publication prochaine de l'ouvrage annoncé.

A. W.

Friedrich Kirchner. KATECHISMUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. 1 vol. petit in-8º (VIII 356). Leipzig, Weber.

C'est une véritable encyclopédie de petit format que cette série de « Catéchismes » publiée par l'éditeur Weber, de Leipzig, et dont fait partie le livre de M. Fr. Kirchner. La collection embrasse tout le cercle des connaissances théoriques et pratiques, depuis les arts industriels jusqu'aux plus hautes sciences spéculatives, depuis l'horlogerie et la télégraphie jusqu'à la philosophie. Si tous ces manuels valent celui que nous avons sous les yeux, ils peuvent rendre de vrais services.

Cette *Histoire de la philosophie* a, en effet, divers mérites rarement unis : elle est courte et complète, claire et savante, lisible à toute personne d'un esprit cultivé, mais digne d'être étudiée par les lecteurs spéciaux. Ceux qui apprennent y trouveront un exposé rapide, exact et bien lié de toutes les doctrines philosophiques, depuis les premiers Ioniens jusqu'à Auguste Comte. Ceux qui enseignent pourront prendre au hasard un grand système ancien ou moderne; ils reconnaîtront qu'il était difficile de le présenter en si peu de pages d'une façon plus claire, plus précise, plus conforme à l'esprit et aux récents travaux de la critique.

Impartial comme il convient à un historien, l'auteur laisse pourtant paraître ses vues personnelles, particulièrement dans ses dernières pages sur l'état présent de la philosophie et sur les voies où elle doit marcher désormais. Pour lui, l'erreur des systèmes est d'être exclusifs : les plus compréhensifs sont les meilleurs. Les tendances entre lesquelles se partagent les esprits depuis le premier éveil de la pensée ont abouti à deux systèmes en antagonisme : « l'Idéalisme absolu et le matérialisme grossier. » La vérité est entre les deux.

Quant au plan du livre, il comprend, outre une introduction et une brève conclusion, trois grandes parties, car il y a trois grandes périodes dans l'histoire des idées : 1° antiquité, ou période du *naturalisme;* — 2° moyen âge, ou période de la *théologie;* — 3° temps modernes, ou période de l'*universalisme*. La première période commence à Thalès (car l'auteur fait peu de cas de la philosophie orientale) et finit à Cicéron. La deuxième va de Philon le Juif à la fin de la Renaissance, la troisième de Descartes à nous. Cette division est originale, notamment en ce qu'elle rattache l'École d'Alexandrie au moyen âge; les subdivisions parfois ne le sont pas moins. L'auteur a d'ailleurs pris grand soin de les motiver. — L'ouvrage fait un tout et n'est pas seulement un répertoire ou un memento.

Nous n'avons relevé qu'une légère inexactitude, d'ailleurs sans importance : M. Kirchner fait venir Locke en ambassade à *Berlin* en 1664; or c'est à *Clèves* et à la fin de 1665 que Locke accompagna l'envoyé anglais, sir Walter Vane, auprès de l'électeur de Brandebourg (voir *Life of John Locke*, par Fox Bourne, t. I, p. 103). H. M.

Antonio Galasso. Del Criterio della verita nella scienza e nella storia, secondo G.-B. Vico. Ulrico Hœpli, ed. Milan, 1877. In-18, 405 p.

Les nombreux auteurs qui se sont occupés de Vico n'ont pas vu le lien qui unit entre elles toutes les parties de sa doctrine; ce lien réside dans la théorie du critérium du vrai. Déterminer exactement ce critérium en le comparant aux autres mesures du vrai qui ont été proposées; montrer comment 1° la théorie de la connaissance, 2° la théorie de l'action en dérivent, tel est le but de M. Galasso. Il ne se borne pas à un exposé historique; il adopte les doctrines de Vico et n'est pas loin de les considérer comme le dernier mot de la sagesse humaine dans toutes les questions. On est surpris de voir un contemporain traiter avec ce sérieux des théories psychologiques et logiques plus que surannées. On trouvera dans la 2e partie un exposé fidèle des idées de Vico sur la philosophie de l'histoire : seulement on ne devra chercher dans cet exposé ni les vues critiques, ni les aperçus historiques capables de faire comprendre comment est née la doctrine et quel en est l'esprit. On ne sort pas des idées de Vico, des livres de Vico, des termes et des phrases de Vico : l'ouvrage est tout entier désespérement technique. Cela manque d'air et d'horizon. La philosophie de Vico est née vieille; cette méthode scolastique d'exposition n'est pas faite pour la rajeunir.

Elia Benamozegh. Teologia dogmatica e apologetica. — Volume primo. Dio. Francesco Vigo, ed. Livorno, 1877. In-18, 279. p.

Ce livre porte comme sous-titre à la première page : Leçons de théo-

logie hébraïque. Il nous donne en effet les premières leçons d'un cours sur l'existence de Dieu fait à Livourne par un rabbin sans doute. Il est rempli de citations de la Bible et de ses commentateurs en caractères hébraïques. Chacun des chapitres renferme d'abord un exposé dogmatique, une démonstration « extrinsèque et rationnelle », puis une partie apologétique où le dogme est défendu contre « les sectes ennemies, les religions contraires, les philosophies hostiles. » L'auteur se compare « aux restaurateurs du second temple, qui d'une main apportaient la chaux et les pierres, de l'autre brandissaient l'épée. » Son érudition est considérable. En deux ou trois pages, on trouve sous sa plume Moïse, le Talmud, les Védas, l'Avesta, Sénèque, Euripide, Maury, Pythagore, Gioberti, Hégel, Platon, Protagoras, Aristote, Hégel de nouveau, Héraclite, Empédocle, Plutarque, Zénon, le chanoine Döllinger, Renan, Malebranche, Dante, Jules Simon, etc. Inutile d'ajouter qu'il prend la Bible en bloc, sans faire de distinction entre les différentes parties quant à la date et à l'origine probables. Lorsqu'il aura achevé sa théologie, dont ceci n'est que le premier volume, il donnera au public un ouvrage où seront exposées « les futures destinées religieuses du genre humain », et qui aura pour titre *Israël et l'Humanité.*

P. Leopoldi Cecchi. TORQUATO TASSO, IL PENSIERO E LE BELLE LETTERE ITALIANE NEL SECOLO XVI. — Lemonnier, Firenze, 1877. In-18, 433 p.

Après avoir étudié la vie du Tasse dans un volume intitulé « Torquato Tasso et la Vie italienne au XVI[e] siècle », M. Cecchi aborde l'analyse de sa pensée et de son génie, avec le dessein avoué de faire connaître en même temps la pensée et le génie du siècle. L'auteur ne se fait pas d'illusion sur la valeur philosophique des conceptions qu'il expose; il y cherche seulement des indices propres à compléter sur divers points ce qu'on sait du mouvement d'idées qui a signalé la Renaissance. Cette époque décisive dans l'histoire de l'esprit humain a été pour la première fois mise en lumière par les philosophes et érudits italiens, désireux de retrouver dans le passé les titres de la nationalité italienne. Leurs efforts ont eu pour résultat non-seulement de découvrir dans la Renaissance les antécédents directs des grands systèmes scientifiques et philosophiques du XVII[e] siècle, mais de montrer que la Renaissance elle-même, loin d'être, comme l'a cru Cousin, le contrecoup soudain d'accidents historiques, a son germe dans les productions immédiatement antérieures qu'avait enfantées le sol même de l'Italie. Aucun des travaux de ce genre n'est donc indifférent, pourvu qu'il nous fasse profiter des recherches du même ordre et soit conçu d'après les procédés de la critique moderne. Ces qualités sont celles du livre que nous analysons. L'introduction à elle seule, où se trouvent passés en revue les plus importants travaux publiés sur la Renaissance dans ces dernières années, en est une preuve suffisante. Quant

au Tasse, « ce n'est pas un grand philosophe, c'est une âme philosophique qui représente aux générations tout le drame de la conscience en voie de renouvellement. » Nous ne garantirions pas qu'il fût nécessaire de remplir tant de pages pour exposer les chétives doctrines d'un écrivain qui fut poëte avant tout, et nous ne serions pas étonnés que le style de l'auteur parût quelque peu emphatique. Le cadre est plus grand que le tableau. Mais, sans un grain d'enthousiasme et d'exagération, ces sortes de monographies ne verraient jamais le jour, et ce serait en définitive l'histoire générale qui en souffrirait.

Dr Giuseppe Ricca-Salerno. Sulla Teoria del capitale. — Saggio. Ulrico Hœpli, ed. Milan, 1877. In-12, 150 p.

L'économie politique ne touchant à l'objet de cette revue que par sa méthode et ses lois les plus générales, et le présent essai ayant un caractère spécial, nous devons nous borner à le mentionner, sans que notre silence implique le moins du monde un jugement défavorable.

Baldassare Labanca. Della Dialettica. — Cellini, ed. Firenze, 1876. Seconda edizione. In-12, 524, 502 p.

La lecture de ce livre nous plonge dans des réflexions mélancoliques. Voilà un homme sérieux, méditatif, tout entier adonné à la recherche de la vérité, qui nous présente en deux volumes compactes, sur les plus importants problèmes de la métaphysique et de la cosmologie, des solutions dont il est très-satisfait. Un groupe assez nombreux d'hommes non moins graves, ses compatriotes, accueille son ouvrage avec admiration ; ils se demandent seulement « ce qu'on y doit le plus admirer de l'étendue de ses recherches ou de la puissance de son génie, de la richesse de son érudition ou de la convenance de son style, et de la pénétration de ses jugements. » (*Filosofia delle scuole Italiane*, février 1876, p. 122.) Et nous, après un examen attentif du même ouvrage, nous n'y pouvons voir qu'une construction en l'air, un jeu d'esprit aussi pénible qu'ingrat, un grand et honorable effort dépensé en pure perte. Ils se trompent, ou nous. Qui jugera entre les uns et les autres ? Ceux qui aspireraient à le faire ne seront-ils pas sujets à la même illusion ?... Mais ne nous laissons pas aller à ces pensées décourageantes. Le temps jugera, et la majorité des esprits cultivés dans les deux mondes. En attendant, nous n'avons qu'un parti à prendre : apprécier les choses avec notre jugement, tel que les circonstances l'ont fait.

A ne considérer que le fond des doctrines, ce livre n'a rien qui soit fait pour nous séduire ni pour nous déplaire : en somme, c'est l'exposé d'une métaphysique connue, celle de l'idéalisme tempéré, qui est celle même de notre spiritualisme français, avec un léger penchant vers le panthéisme. Mais ce qui nous étonne, c'est la méthode de l'auteur et la forme qu'il a donnée à son exposition tout entière. Cette méta-

physique classique, si familière, si accessible, revêt sous sa plume une forme hérissée, rébarbative, indéchiffrable. Elle devient la dialectique. Dans notre langage naïf, la dialectique de M. Labanca ne serait qu'une prétendue conciliation entre deux groupes de solutions opposées, entre l'analyse et la synthèse, entre l'expérience et la raison. C'est même par cette définition qu'il débute. Mais cela est beaucoup trop simple. Voici qu'on nous explique que la dialectique se meut en cercle. « Enfin le mouvement circulaire est commun à l'art et à la science dialectique. Sans doute la dialectique est mouvement et mouvement éternel, puisqu'elle est sans fin processus logique harmonieux. Le mouvement de la dialectique, art et science, peut être descensif ou ascensif, intrinsèque ou extrinsèque, c'est-à-dire de haut en bas ou de bas en haut, de l'intérieur à l'extérieur ou de l'extérieur à l'intérieur. Ces mouvements, comme on le verra, étant incomplets s'ils sont séparés, complets s'ils sont enchaînés, il s'ensuit que le mouvement parfait de la dialectique est circulaire, c'est-à-dire en même temps descensif et ascensif, intrinsèque et extrinsèque. » N'êtes-vous pas suffisamment édifié ? Écoutez une définition plus claire : « La dialectique comme art est la discipline des catégories dans leur harmonieux procès logique subjectif ; et la dialectique comme science est la discipline des catégories dans leur harmonieux procès logique objectif. » C'est ainsi que l'auteur est amené à diviser son ouvrage en quatre livres, dont les deux premiers sont composés des chapitres suivants. Livre I, chap. 1 : Des catégories. 2 : Du premier moment catégorique. 3 : Du second moment catégorique. 4 : Du troisième moment catégorique. Livre II, chap. 1 : De l'unité dialectique. 2 : Du premier dialectique (*sic*). 3. Du premier cercle dialectique. 4 et 5 : De l'unité dialectique selon les anciens et selon les modernes. Le livre III et le livre IV contiennent, suivant les principes dialectiques exposés par le 1er volume, le concept dialectique de la nature, de Dieu, des rapports entre Dieu et la nature, puis le concept dialectique de l'univers, enfin le plan d'une encyclopédie conforme à la science dialectique. Bien que le mouvement dialectique soit circulaire, nous voyons donc qu'il comporte certains points extrêmes en haut et en bas (?) : examinons avec l'auteur « le premier dialectique ». « Cette proposition suprême, qui est le résumé de tout le procès dialectique, se formule de la façon suivante : l'actualité intrinsèque, engendrée par la possibilité intrinsèque engendrante, devant correspondre à la double relation de Dieu envers lui et envers autre chose, embrasse en même temps, sous ce double point de vue, une actualité intrinsèque engendrée qui se rapporte à la relation de Dieu vis-à-vis de lui-même, et une possibilité extrinsèque engendrée aussi, qui porte le nom d'extrinsèque non parce qu'elle est vraiment extrinsèque, mais parce qu'elle correspond à quelque chose d'extrinsèque consistant dans la relation de Dieu avec autre chose, distincte de lui. La possibilité extrinsèque engendrée, qui est au dedans de Dieu, ne peut rester au dedans de Dieu, ayant, à la différence de l'actualité intrinsèque engen-

drée, un rapport tout extrinsèque. D'autre part, cette même possibilité, une fois qu'elle existe par génération au dedans de Dieu, ne peut par génération encore se convertir en actualité hors de Dieu. Une telle conversion se fait par régénération, en sorte que la création divine est une régénération nécessaire procédant d'une génération nécessaire. » (Vol. II, p. 220.)

Nos lecteurs jugeront par cette citation mieux que par de longs discours ce qu'ils doivent penser de la méthode de l'auteur. Il a essayé, en 1026 pages de ce style, de construire l'univers avec quatre ou cinq idées générales, la science avec quatre ou cinq mots ambitieux. Nous reconnaissons qu'il a fait preuve d'érudition et de puissance *dialectique;* mais nous pensons qu'il aurait pu mieux employer son temps.

M. Labanca est tellement satisfait de cette philosophie formelle qui « donne le moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et de se faire admirer des moins savants », qu'il voudrait la voir devenir la principale étude des jeunes Italiens. Dans un opuscule sur la *Pédagogie de l'esprit par rapport aux mathématiques et à la logique,* il se plaint des prétentions qu'élève de nos jours la méthode mathématique et de ses tendances envahissantes. Il paraît qu'en Italie pas plus qu'ailleurs on n'est disposé à restaurer la scolastique. Nous ne pouvons partager là-dessus les regrets de l'auteur, dussions-nous être par lui accusés d'« incohérence », comme le sont dans cet opuscule tous ceux qui ne sont pas de son avis, même les idéalistes absolus. Est-ce là le fruit de la méthode de conciliation tant vantée dans la *Dialectique ?*

Vincenzo di Giovanni. PRELEZIONI DI FILOSOFIA. — Palermo, Virzi tip., 1877. In-18, 333 p. — CATEGORIE ET GIUDIZII, studio logico. Id., 40 p. — HARTMANN E MICELI. Id., 80 p.

Professeur au lycée national et au séminaire archiépiscopal de Palerme, membre de l'Académie des sciences et des lettres de la même ville, M. V. di Giovanni a prononcé dans ces différentes institutions des discours ou leçons philosophiques dont le ton sérieux et sévère ne fait pas moins d'honneur au professeur qui les a lues qu'à l'auditoire (surtout à l'auditoire de jeunes gens) qui les a écoutées. Quelque solides que soient ces leçons, ce ne sont que des discours cependant, et des discours détachés, en sorte que l'intérêt scientifique des volumes signalés ci-dessus ne peut être que secondaire. Ils roulent sur diverses questions d'histoire de la philosophie soit ancienne, soit moderne. Les premiers sont en grande partie tirés des ouvrages sur la philosophie ancienne publiés en France, comme par exemple ceux de M. Fouillée sur Platon et sur Socrate. Les seconds sont plus intéressants. Je laisse de côté ceux qui ont pour but de prémunir les jeunes esprits auxquels l'auteur s'adresse contre les doctrines d'importation étrangère, particulièrement contre le positivisme et le matérialisme. Ce sont des œuvres d'éducation qui ont leur mérite comme

tels. Mais ce qui nous attire surtout, ce sont les articles ou leçons sur l'histoire de la philosophie moderne en Italie et surtout en Sicile, sujet sur lequel M. Giovanni peut nous fournir des renseignements de première main. C'est du reste sur un ouvrage de cette sorte, que M. Franck a lu une étude détaillée à l'Académie des sciences morales et politiques [1]. L'ouvrage avait pour titre : *Histoire de la philosophie en Sicile depuis les temps antiques jusqu'au* XIXe *siècle*, et contenait deux volumes. Nous sommes donc heureux d'en trouver ici une continuation dans les essais sur « la philosophie en Italie au milieu du XIXe siècle » et sur « les études philosophiques en Sicile dans le XVIIIe siècle et dans la première moitié du XIXe. » La scolastique déchue, les philosophies cartésienne et leibnitzienne ont eu leurs représentants dans cette île : Fardella et Tommaso de' Natali. C'est ce dernier qui eut l'idée d'exposer la philosophie de Leibnitz « en vers toscans ». Ensuite, c'est-à-dire dans le cours du XVIIIe siècle, Flères et Miceli fondent une école sicilienne, dont le principal caractère est la hardiesse des conceptions métaphysiques et un dogmatisme ontologique imperturbable. Le vent était alors en Sicile aux spéculations philosophiques ; de toutes parts, des collèges étaient créés; les Sociétés savantes se multipliaient; les palais des seigneurs et des évêques se transformaient en académies. Le tableau de ce mouvement est tracé avec éclat par M. di Giovanni. C'est vers 1765, à Montréal, où le magnifique palais archiépiscopal des Tours, devenu lui aussi une académie par les soins de Francesco Testa, réunissait une élite de poëtes, de littérateurs et de savants, que Vincenzo Miceli écrivit le résumé de son système en 206 propositions : *Specimen scientificum*. Ce livre, composé suivant la méthode d'exposition de Wolf et de Spinoza, est d'appareil entièrement géométrique. On a plus tard appelé assez justement le système de son auteur un spinozisme chrétien. Edité pour la première fois par M. di Giovanni en 1864 et 1865, il a été en France l'objet d'un certain nombre de travaux, dans la *Revue des Deux-Mondes* en mai 1865 et en janvier 1875, dans la *Revue des cours littéraires* en 1875, et dans la 2e édition du *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Bientôt, la Sicile se vit envahie par les doctrines sensualistes; parmi ses nombreux représentants, nous citerons Giacomo Sciacca, Giuseppe Donzelli et G. Accordino da Patti, condillaciens mitigés. L'éclectisme eut alors son tour avec Salvatore Mancino, et enfin l'ontologisme avec le franciscain d'Acquisto. Son empire dure encore, car c'est à Gioberti que M. V. Giovanni se rattache le plus étroitement. L'ontologisme, tel est le titre de l'un des essais les plus importants parmi ceux que nous analysons : c'est de ce point de vue que l'auteur juge les autres systèmes. Mais il est avant tout un historien de la philosophie, et il ne peut traiter aucune question théorique sans revenir à ses exposés de doctrines, où il excelle. Ses ouvrages dans ce genre, portant presque tous sur les

1. Voir *Journal des savants*. Cahiers de mai, juin et novembre 1876.

philosophes siciliens, sont nombreux et méritent tous considération, en raison de l'esprit d'exactitude et du sens historique qui distinguent l'auteur. Il nous paraît prouver par son exemple non moins que par ses écrits précisément le contraire de ce qu'il a voulu établir, à savoir que la philosophie sicilienne, loin d'avoir jamais été féconde en créations nouvelles, n'a fait que suivre avec honneur, en les accommodant aux exigences orthodoxes du milieu, les doctrines généralement acceptées sur le continent français et italien.

A. Incontro. L'Evoluzione degli esseri organizzati e la Teoria Darwiniana. Cremona, ex typ. Ronzi, 1877. In-12, 110 p.

Ce petit travail, extrait d'une revue littéraire, *le Prélude*, est une œuvre de vulgarisation. M. Incontro, qui, comme il le dit lui-même, « est jeune et appartient à une génération nouvelle en qui vit et se répand un esprit nouveau », repousse la métaphysique traditionnelle de Mamiani : il est évolutioniste déterminé; et, désolé de voir la doctrine du transformisme si peu connue de ses compatriotes, il a résolu de la leur exposer dans ses traits principaux. Pour nous, ce qui est intéressant ici, ce n'est pas cet exposé, convenable d'ailleurs, quoique encore bien déclamatoire; ce sont les indications qu'il nous fournit accidentellement sur l'état des esprits en Italie, en ce qui concerne la philosophie de l'évolution et les sciences naturelles. Un M. Filopanti, professeur, propose de substituer à la théorie darwinienne une hypothèse, suivant lui bien plus plausible, d'après laquelle l'homme et les animaux proviendraient de germes tombés d'un astre! Il ne faudrait plus dire : L'homme est fils du singe, mais : L'homme terrestre est fils de l'homme céleste. M. Incontro signale la cause de ces anachronismes scientifiques, quand il se plaint lui-même du manque de revues et de journaux bien informés dans son pays.

Paolo Riccardi. Instinto. Studi di psicologia comparata. — Parte prima. Modena. 62 p. Saggio *di studi e di osservazioni intorno all' attenzione nell' uomo e negli animali;* parte prima : Fisio-psicologia *dell' attenzione* (39 p.) ; parte seconda : Attenzione *negli animali e nell' uomo* (54 p.) ; parte terza : Dell' attenzione *in rapporto alla educazione intellettuale dell' uomo* (44 p.) ; parte quarta : L'attenzione *negli alienati* (116 p.). Modena, 1877.

Pourquoi M. P. Riccardi n'attend-il pas que son livre soit fait pour le publier? Il y aurait certainement avantage pour lui à garder ces divers chapitres en portefeuille, de manière à pouvoir les mieux ajuster les uns aux autres. Mais, depuis que M. Riccardi s'est aperçu, à la lecture de Luys, qu'il était lui aussi psychologue, il paraît impatient de présenter ses vues au public. Malheureusement, s'il ne suffit pas de crier : Seigneur, Seigneur! pour entrer dans le royaume des cieux, il ne suffit pas

de répéter : Cellule nerveuse, cellule nerveuse, pour découvrir la vérité en psychologie. L'auteur est de ceux qui abordent ces études sans aucune préparation spéciale et qui se croient investis par leurs titres de naturalistes d'une compétence philosophique bien supérieure à celle des philosophes de profession. Il ne doute de rien ; son style, chargé de citations disproportionnées, coupé de suspensions et de parenthèses par des tirets innombrables, est en harmonie avec l'économie générale d'un travail où, à propos de questions limitées comme celle de l'attention, d'énormes problèmes font irruption à chaque instant pour recevoir une solution sommaire, où la difficulté principale est la plupart du temps omise faute d'avoir été posée tout d'abord, où les idées d'autrui tiennent une telle place qu'on se demande après lecture quelle raison a eue l'auteur d'écrire sur le sujet. Le mieux fait et le plus intéressant de ces Mémoires est celui qui a pour titre *l'Instinct*. La doctrine en est résumée dans les propositions suivantes : 1° Entre l'instinct et l'intelligence, on ne peut tirer une ligne de séparation nette. 2° L'instinct n'est pas en raison inverse de l'intelligence. 3° L'instinct est variable, mais moins que l'intelligence. 4° L'instinct n'est dans ses formes supérieures ni aveugle ni automatique. 5° Il peut être considéré comme une forme inférieure d'intelligence et comme un trait d'union entre les diverses manifestations de la vie physique et de la vie psychique (?). 6° Son rôle est le même que celui de l'intelligence : il sert, comme elle, à la conservation et au perfectionnement de l'individu et de l'espèce. Ces solutions sont en majorité fort acceptables ; mais la manière dont elles sont prouvées laisse à notre jugement beaucoup à désirer, et quant au choix et à l'abondance des faits, et quant à la rigueur des arguments. Nous n'étions pas moins disposé à accueillir avec empressement une analyse des conditions physiologiques de l'attention ; nous nous attendions, avant d'ouvrir ces brochures, à une discussion, avec expériences à l'appui, des théories de Ferrier et de Maudsley : c'eût été un plaisir pour nous que d'exposer cette discussion à nos lecteurs. Au lieu de cela, nous trouvons une suite confuse de réflexions arbitraires et de citations disparates, qui échappent à l'analyse. S'il y a quelque part de jeunes philosophes qui, en présence des succès remportés par certains physiologistes dans le champ de la psychologie, regrettent d'avoir plus fréquenté les bibliothèques que les laboratoires et doutent de leur raison d'être en ce monde, nous leur recommandons la lecture de livres comme celui-ci : ils seront bientôt convaincus que si les sciences naturelles sont indispensables au psychologue, rien ne remplace, pour la connaissance de l'esprit, la culture philosophique proprement dite. Certes, cette culture, des physiologistes peuvent l'acquérir ; mais c'est au prix d'un travail au moins aussi long et aussi énergique que celui auquel des psychologues doivent se livrer pour entrer en possession des procédés d'investigation propres aux sciences biologiques.

A. ESPINAS.

REVUE DES PÉRIODIQUES

La filosofia delle scuole italiane, directeur : M. Mamiani (octobre et décembre 1877).

Octobre. — 1° *Le Moi et la Conscience de soi-même*, par M. Luigi Ferri. — L'auteur arrive à la partie la plus importante de son étude. La question de savoir si le moi est ou non une substance domine en effet toute la psychologie systématique et en particulier toute la théorie de la conscience. M. Ferri divise son travail en trois parties : dans la première, il décrit la conscience de soi et en expose le contenu; dans la seconde, il considère les divers aspects du concept de substance et résout le problème de son origine et de ses rapports avec la conscience; dans la troisième, il présente sa conclusion sur la nature du moi et sur sa relation avec la substantialité de l'esprit. Il combat chemin faisant Kant, Stuart-Mill et M. Taine. Contre Kant, il soutient que l'aperception du moi n'a rien de transcendantal, qu'elle se fait directement et sans illusion, à mesure que se développent les phases successives de la conscience; contre Mill, il établit que la substance est non une possibilité abstraite et vide, mais une puissance ou activité déterminée, où l'unité de la conscience et la variété des sensations sont inséparables l'une de l'autre; contre M. Taine, il affirme (ce que celui-ci ne nie pourtant pas) le caractère organique ou l'ordre hiérarchique des actes conscients. La doctrine rappelle celle de Jouffroy dans son esprit; elle n'est point ambitieuse : elle est circonspecte; elle tient compte des faits. Le moi n'est pas une substance à proprement parler; il est la dépendance et la manifestation d'une substance; il est un aspect substantiel de la vie psychique; il est cette vie elle-même en tant qu'elle se saisit par la conscience dans son activité une et continue. » C'est donc par une sorte d'inférence que nous concluons à la substantialité de l'âme; celle-ci, en effet, demeure, pendant que le moi s'éclipse. En elle réside le lien permanent des divers états de conscience, sujets à des interruptions et à des lacunes momentanées. C'est elle seule qui nous explique la virtualité cachée par laquelle le moi se retrouve après s'être oublié dans le sommeil et perdu dans la syncope. « Le moi est donc une énergie, tantôt actuelle, tantôt virtuelle, qui suppose une énergie psycho-physiologique correspondante, énergie qui ne s'évanouit pas pendant les alternatives de conscience et d'inconscience auxquelles le moi est soumis... »

2° *De la Psychologie de Kant*, par T. Mamiani. — Celui-ci continue à relever les *erreurs* psychologiques de Kant. Nous avons analysé le livre qu'il a consacré expressément à cette réfutation et dont le présent article n'est que le développement plus analytique. Voici du reste les propositions de l'auteur. 1° Kant pense à tort que l'on puisse entendre et posséder la notion des choses, bien qu'elles nous restent inconnues en fait et inconnues de tout point. 2° Il méconnaît l'acte de conscience dans ses éléments constitutifs et ainsi nie l'appréhension de notre *moi* substantiel. 3° Il méconnaît l'acte de perception et ainsi nie l'appréhension du monde extérieur, faute de saisir la doctrine de la passivité et de la conjonction des deux substances (moi et non-moi). 4° Il méconnaît la vraie essence des jugements analytiques et par conséquent celle aussi des vérités nécessaires. 5° Il présente une doctrine hésitante et insuffisante sur les idées générales. 6° Il ignore en partie et en partie méconnaît la nature et l'efficace du postulat souverain de toute connaissance. Il nie de la sorte la nécessité de l'objet éternel des idées. 7° Il lui est, pour ces raisons, impossible d'échapper au paralogisme dans son exposition et sa démonstration de la raison pratique.

3° *L'Idée panthéistique dans les temps modernes.* — L'auteur anonyme pense que Malebranche est au fond et dans son système définitif aussi panthéiste que Spinoza; que de la création il ne conserve que le nom et supprime entièrement la chose; que le théologien a en lui gêné le philosophe, sans l'empêcher cependant de parvenir, bien que malgré lui, aux conséquences ultimes de ses déductions.

Une traduction d'un *Dialogue d'Eschine le philosophe*, par le professeur Acri, et quelques *Notes sur le darwinisme*, où l'on continue à recueillir de diverses mains, comme dans les numéros précédents, des objections contre le système de l'évolution.

Bibliographie. — *Éléments de philosophie à l'usage des lycées*, par F. Fiorentino. Ce livre est traité assez sévèrement; mais on sait qu'il y a quelque animosité entre les partisans de l'idéalisme tempéré, dont la *Filosofia delle scuole italiane* est l'origine, et l'école néo-hégélienne, qui a pour chef M. Fiorentino. — *Die Forschung nach der Materie*, par Johannes Huber. Huber appartient au groupe munichois de philosophes à tendances chrétiennes, Carrière, Froschammer, etc. (Voir notre numéro de février.) — *La Questione sociale*, par Pietro Ellero. Nous avons signalé ce livre dans notre numéro d'août 1876. — *Una Nuova Espositione del sistema dello Spinoza*, par le professeur Acri. C'est celui qui sert de cible la plupart du temps aux spirituelles malices de M. Fiorentino. La *Revue*, dont il défend imprudemment la cause, s'est vue obligée de le tancer elle aussi au sujet de la violence de son langage et de la frivolité de ses attaques contre le même Fiorentino. Nous n'avons pas idée en France de ce genre de productions philosophiques; Spinoza n'est ici qu'un prétexte; l'unique objet de l'auteur est de malmener son adversaire, bien qu'il déclare au début qu'il lui adressera un mot à peine çà et là, « comme un mort à un mort, une ombre à une ombre, une intelligence pure à

une intelligence pure. » Là-dessus commence un véritable assaut. — *Des Sociétés animales*, étude de psychologie comparée, par A. Espinas. Une plume exercée et savante a pris soin d'analyser minutieusement cet ouvrage.

Décembre. — *Épicure et sa Théorie de la sensibilité*, par Jandelli. — L'auteur connaît les sources, mais n'en tire rien de bien nouveau. Il combat assez longuement les opinions exprimées par le professeur Trezza sur le même sujet.

Le Problème de la naissance de la civilisation, ou comment peuvent se concilier les doctrines de la civilisation spontanée (*nativa*) de Vico et de la civilisation communiquée (*dativa*) de Romagnosi, par Bertinaria. — Cet article est plus intéressant que les précédents. Il nous reporte au moment où Ferrari, au lendemain de la mort de Romagnosi (1835), exposait et discutait les idées de son maître avec une liberté qui parut à beaucoup irrévérencieuse, dans un livre intitulé *la Mente di Romagnosi*. Le problème posé alors par Ferrari, M. Bertinaria l'agite de nouveau. Les solutions présentées ici ont leur valeur; il est regrettable seulement que l'auteur n'ait pas profité de l'occasion pour rectifier les termes d'une question au moins obscure. Car il y a ici deux questions en une seule : 1° La civilisation est-elle le produit du développement spontané des peuples, ou bien est-elle le produit d'influences extérieures, celles par exemple qui proviennent de la nature ou des sociétés environnantes? Voilà un premier problème. 2° La civilisation est-elle un fait de nature inconscient et involontaire, analogue au développement de la plante et de l'animal, ou bien est-elle une œuvre volontaire et réfléchie, effet de l'art humain? Second problème, différent du premier. La civilisation pourrait être transmise sans être volontaire, et elle pourrait être innée aux sociétés sans être inconsciente; dans tous les cas, si ces deux groupes de phénomènes sont enchaînés par un rapport de causalité, ce ne saurait être une raison suffisante pour les confondre. Tout cela est un peu mêlé dans l'étude de M. Bertinaria. Voici les questions subsidiaires qu'il se pose et auxquelles il donne des réponses assez développées : 1° Bien que le point où s'arrêtera la civilisation ne puisse être fixé, sera-t-il possible de tracer un type idéal de l'histoire, c'est-à-dire, au sens de Vico, une loi générale qui détermine les phases successives de la vie de toute nation? 2° Un type idéal de l'histoire peut-il se concilier avec la variabilité des circonstances extérieures? 3° La science arrivera-t-elle jamais à harmoniser les aptitudes et les actions (l'idéal et le réel) en un corps de vérités, ou, en d'autres termes, la science est-elle en état de déterminer les lois particulières de la civilisation, tant communiquée que native, puis de s'élever des lois particulières à la loi commune et universelle de la vie de l'humanité? 4° Comment devra être considéré, par rapport au type de la perfectibilité, le hasard des transmissions, des décadences et des révolutions? 5° Comment doit être considéré l'art découvert jusqu'ici, par rapport à la perfectibilité? ou mieux : Quel est

le lien qui unit entre eux la nature perfectible de la société humaine et l'art qui se superpose à la nature pour la perfectionner. 6° Enfin : L'idée de réduire la civilisation à un art est-elle mûre, quoique la science de la civilisation soit encore peu avancée? — Bien qu'à notre avis il y ait beaucoup d'illusion dans la détermination tentée *à priori* par l'auteur des lois nécessaires de la vie des nations, bien que le rôle qu'il attribue à l'idéal soit, selon nous, fort exagéré, ses conceptions sont synthétiques, ses vues assez personnelles, ses réflexions en maint endroit suggestives. Que ce soit du point de vue idéaliste ou du point de vue positiviste, on se rapproche toujours de la vérité, quand on considère la société humaine comme un organisme, au lieu d'y voir un artifice logique, un ensemble de rapports abstraits.

BIBLIOGRAPHIE. — *Compendio e sintesi della propria filosofia*, etc., de Terenzio Mamiani. Nous nous sommes efforcé de donner une analyse exacte de cet ouvrage dans ses parties essentielles. — *Stato e Chiesa* (l'État et l'Église), de M. Minghetti. Ulrico, Hœpli, 1877. On fait un grand éloge de ce livre et de la politique à la fois ferme et modérée dont il trace le programme. M. Mamiani, auteur de l'article, constate que les principes adoptés par M. Minghetti sont ceux mêmes qu'il a posés sous une forme plus abstraite dans un ouvrage publié en 1868 : *Teorica della Religione e dello Stato, e sue speciali attinenze con Roma e le nazioni cattoliche*. — *Elementi scientifici di Etica e Diritto*, du professeur Angelo Valdarini. Florence, 1877. *Elementi scientifici di morale sociale*. Ces traités sont destinés à être mis entre les mains des jeunes gens dans les « Instituts techniques » (écoles professionnelles). — *Giuseppe Ferrari*, de Carlo Cantoni. Milan, 1877. Nous nous associons au jugement favorable porté ici sur cette intéressante biographie. — Suit une analyse des périodiques, où l'étude de notre collaborateur M. Mabilleau sur le débat engagé entre MM. Fiorentino et L. Ferri est mentionnée avec de vifs éloges, témoignage précieux de la part d'une *Revue* où l'un des adversaires occupe une place prépondérante.

Le numéro d'octobre de la *Revue napolitaine* (*Giornalo napolitano*, etc., diretto da F. Fiorentino) nous est seul parvenu à temps. Le seul article qui touche, par quelque côté, aux études philosophiques, est celui où l'on annonce une nouvelle biographie de Machiavel, dont on loue l'exactitude historique. Cette biographie, de plus de 800 pages, est due à M. P. Villari (Florence, Lemonnier, 1877). Signalons cependant encore une étude critique sur le « Leopardi » de M. Aulard.

Nous trouvons dans la *Rassegna Settimanale* de Florence, 10 février, un intéressant article qui a pour titre : *De la valeur de la méthode subjective en psychologie*. L'auteur, dont nous respecterons l'anonyme, relève d'abord assez vivement les défauts de la méthode subjective et l'assimile à la méthode déductive *à priori*, qui est métaphysique et non

scientifique. Il reconnaît ensuite que le témoignage de la conscience sur elle-même est la source des données fondamentales de la psychologie. Mais il demande que les psychologues n'excluent pas de leurs recherches les sens autres que le sens dit intérieur. En effet, l'être humain est *un*, et il n'y a pas de raison pour le scinder en deux groupes de phénomènes étrangers l'un à l'autre. Tous nos sens nous font connaître notre véritable nature; chacun sert à contrôler le témoignage des autres; si l'un d'entre eux prétend s'affranchir de ce contrôle, il ne tarde pas à être le jouet d'illusions. C'est le cas des psychologues que Maudsley appelle *introspectionistes*, qui découvrent dans leur âme mille choses qu'eux seuls ont le talent d'y voir, et dont les fantaisies individuelles tentent en vain de s'imposer comme des faits d'expérience à la majorité des savants. En terminant, M. *** va peut-être un peu trop loin quand il dit que la méthode subjective ne doit jouer, dans la psychologie, que le rôle d'auxiliaire; mais il fait preuve d'un grand sens quand il déclare que seul l'usage exclusif de cette méthode est à condamner.

Archivio per l'antropologia e la etnologia.

Direct. : P. Mantegazza. Firenze.

M. Herzen, dans un article sur la *Psychologie physiologique* (suggéré par la polémique qui a eu lieu ici même entre M. Egger et M. Richet), s'attache à établir qu'on ne peut poser à titre d'axiome ou de principe : qu'il n'y a pas de plus grande différence que celle qui existe entre les faits physiologiques ou étendus et les faits psychiques ou inétendus.

1° Quoique nous soyons loin de savoir à quel état précis du cerveau correspond tel ou tel état mental, ce n'est pas une raison pour étudier les phénomènes psychologiques à l'état d'abstraction; c'est condamner la psychologie à rester indéfiniment à l'état déductif. La psychologie introspective ne pourra jamais s'élever au rang d'une science inductive, comme l'a très-bien montré Maudsley dans le chapitre 1er de sa *Physiology of Mind.*

2° Quelle preuve a-t-on jamais donnée d'un dualisme irréductible entre la matière étendue, avec toute la sphère de ses fonctions (c'est-à-dire les différentes formes de mouvement) et la pensée inétendue? Pour M. Herzen, la pensée est une forme du mouvement qui ne diffère des autres formes qu'en un point : c'est que ce mouvement fait partie de nous, de notre être, et que nous en avons par conséquent un aspect de plus, l'aspect subjectif, qui nous manque par rapport aux autres formes, et que nous nous trouvons dans l'impossibilité de l'objectiver complétement par rapport à nous-mêmes. Notre manière de voir anthropomorphique nous conduit à classer les mouvements en mécaniques, physiques, chimiques, organiques, psychiques. L'aspect subjectif des mouvements psychiques est inaccessible à l'observation objective : cela est clair *à priori*, et c'est à quoi se réduit tout ce que disent sur ce sujet

Tyndall, Huxley, Dubois-Reymond, Helmholtz et les psychologues anglais.

3° Ce n'est que par un artifice qu'on peut distinguer les mouvements en mouvements étendus et mouvements inétendus. Faire de la pensée une *essence* répondrait à proclamer dans la « série physique » la substantialité du son, des couleurs, de l'électricité, de l'affinité chimique.

4° Une des erreurs les plus graves qu'on puisse commettre en physiologie, c'est de confondre la *fonction* d'un organe avec l'*effet* ou le *produit* de cette fonction. La véritable activité du tissu musculaire consiste dans une modification moléculaire interne de sa substance, dont l'effet est la contraction visible, le résultat mécanique. Pour les glandes, le fait est encore plus saillant : sa fonction consiste en une altération chimique du protoplasma de ses cellules, en une modification « invisible et intangible », en un mouvement moléculaire intestin. La décomposition qui accompagne ce mouvement a pour *résultat* la formation de tel ou tel liquide. Tout organe peut, à un certain point de vue, être considéré comme une glande : « En ce sens, le cerveau lui-même est une glande, ne différant des glandes à conduit excréteur que par l'absence de ce conduit. La fonction cérébrale est, comme toutes les autres, accompagnée de modifications chimiques de sa substance. » La pensée n'est donc pas la fonction, mais le produit de cette fonction.

Revista contemporanea. Director : D. Jose del Perojo. Madrid.

Camo y Montobbio. *El Estado actual de la teoria de los colores* (étude surtout psychologique). — Pompeyo Gener. *La Gnose.* — M. de La Revilla. *Descartes.* — Estassen. *Contribucion al estudio de la evolucion de las instituciones religiosas.*

Critique philosophique, nos 40-52 (1877) et 1 à 5 (1878).

Descartes fondateur de la philosophie de la physique, d'après Huxley (Renouvier).
De quelques objections au langage psychologique de Hume (Pillon).
Examen des principes de psychologie de Herbert Spencer. L'Emploi des expressions mathématiques.
Les Labyrinthes de la métaphysique. L'Infini et le Continu. Évolution personnelle (Renouvier).
Examen des principes de psychologie de Herbert Spencer. La Perception. L'Origine des connaissances.
La Classification des éléments de la connaissance selon Hume (Pillon).
Quel est le véritable père de la psychologie associationniste (Pillon)?
La Continuation de l'existence après la mort, par M. Meyer (Romeo Manzoni).
Quelques considérations sur la méthode subjective (Will. James).
Examen critique de la psychologie de Herbert Spencer. La Connaissance du monde extérieur.

La Question de la certitude (Renouvier).
La Biologie selon Aug. Comte et selon Cl. Bernard (Pillon).

La Philosophie positive (janvier-février 1878).

Science et Religion. — Le Droit et la Philosophie positive (E. Littré). De l'Esprit de réforme (E. Littré). — Le Scepticisme des croyants (Leslie Stephen et R. Jeudy). — Notes sociologiques (de Roberty). — Questions de sociologie (Guarin de Vitry).

Académie des sciences morales et politiques. Comptes rendus par M. Vergé (novembre 1877 — mars 1878).

De l'Autorité d'Aristote au moyen âge (suite et fin), par M. Waddington.
De la Sensibilité, la mémoire et l'imagination, par M. F. Bouillier (extr. de son livre sur *le Plaisir et la Douleur*).
Abélard, par M. Ch. Lévêque.
Un Philosophe misanthrope (Schopenhauer), par M. P. Janet.

Revue de théologie et de philosophie, dirigée par MM. Dandiran et Astié (janvier 1878).

Les Preuves de l'existence de Dieu, de J. Koestlin, par W. Rivier.

Annales médico-psychologiques (novembre 1877 — janvier 1878).

Lasègue et Falret. De la Folie à deux ou folie communiquée.
Dally. De l'État et du Délire malicieux.
Marandon de Montyel. Un cas d'aphasie chez un mégalomane.
Garimond. Contribution à l'étude de l'épilepsie dans ses rapports avec l'aliénation mentale.
Lagardelle. Catalepsie consécutive à une manie aiguë.

Journal of mental science (janvier 1878).

Nous ne mentionnerons qu'une analyse du travail du Dr Oscar Berger sur le *Grübelsucht*, que l'auteur anglais traduit assez peu exactement du reste par l'expression de *Manie métaphysique*.

« Les symptômes de ce désordre mental consistent en un irrésistible courant d'idées qui prend la forme de questions oiseuses sur le *comment* et le *pourquoi* de toutes choses, » en dehors des limites de ce que l'on regarde comme connaissable.

« Un jeune homme bien élevé, étudiant en droit, décrit lui-même les pensées et les sentiments qu'il avait quand il était dans cet état affli-

geant. Pour prendre un de ses exemples, l'idée lui vient de se demander pourquoi une chaise a quatre pieds? pourquoi pas un seul? Il se répond que, suivant les lois de la nature, un siége à un pied ne serait pas solide. Mais alors sa pensée égarée le pousse à une suite de questions sans fin. Pourquoi est-ce une loi de la nature? Pourquoi n'y a-t-il pas une force attractive qui permette à une chaise de tenir sur un pied? » etc., etc.

Revue scientifique (novembre 1877 — février 1878).

ALLEN THOMPSON. Le Développement des différentes formes de la vie.

F. GALTON. La Psycho-physique.

CL. BERNARD. Les Définitions de la vie.

ERNEST HAECKEL. La Théorie de l'évolution dans ses rapports avec la philosophie naturelle.

VIRCHOW. La Liberté de la science dans l'état moderne.

Dr AZAM. Le Dédoublement de la personnalité et l'Amnésie périodique. (Suite de l'histoire de Félida X...)

Les Origines du transformisme, d'après la philosophie de Ruvareboni saisie en 1808.

DU BOIS-REYMOND. L'Histoire de la civilisation et la Science de la nature (voir sur ce discours la *Revue philosophique* du 1er janvier 1878).

J. CHATIN. Morphologie générale des organes des sens.

H. MILNE-EDWARDS. Revue biologique. La Physiologie du cerveau.

Archives de physiologie, etc. (n° 6, 1877).

De la Vision avec les différentes parties de la rétine, par le Dr AUG. CHARPENTIER.

L'auteur s'est proposé de comparer entre elles les différentes parties de la rétine aux trois points de vue suivants :

1° Sensibilité à la lumière;

2° Acuité visuelle (limite de petitesse des images rétiniennes distinctes);

3° Sensibilité aux couleurs.

1° Comme Aubert et d'autres physiologistes, il a constaté qu'il faut, « pour les divers points de la rétine, la même quantité de lumière minima pour produire une sensation lumineuse. On peut en conclure que la sensibilité lumineuse est la même pour les différentes parties. »

2° L'acuité visuelle est presque concentrée aux parties centrales. En dehors de la *macula*, elle tombe tout d'un coup et diminue ensuite avec assez de lenteur et de régularité.

3° Mais c'est surtout pour les couleurs que les diverses parties de la rétine ont une sensibilité différente. Non-seulement les couleurs ne sont pas reconnues jusqu'aux limites générales du champ visuel, mais

elles sont reconnues plus loin les unes que les autres; et voici, d'après M. Landolt, qui a étudié ce point d'une façon spéciale, leur ordre de succession de la périphérie vers le centre de la rétine : bleu, jaune, orange, rouge, vert jaunâtre, vert bleuâtre, violet. De plus, chaque couleur, avant d'être reconnue, passe par diverses phases : elle paraît d'abord gris bleuâtre, puis blanche avec un éclat assez vif, puis de couleur indéterminée, et présente enfin son ton réel.

Si l'on se rappelle maintenant que, pour produire la sensation lumineuse primitive, il faut, pour le centre et pour tous les points du reste de la rétine, le même minimum de la couleur présentée, il semble que la sensibilité aux couleurs soit une fonction bien distincte, par son siége et par sa nature, de la sensibilité lumineuse, et l'on peut admettre que, pour définir une sensation chromatique, il faut une activité cérébrale spéciale et une certaine éducation variable avec les individus de la partie du cerveau qui entre en activité.

« Il est très-instructif de lire, à ce propos, les intéressantes recherches qu'a faites M. L. Geiger sur l'évolution historique des diverses sensations colorées. » — « Cet auteur a trouvé, dit M. Nuel (cité par M. Charpentier), que, dans la succession des siècles, on n'a distingué que peu à peu entre les différentes couleurs. Blanc et noir sont les premières différences que l'on remarqua, puis on distingua le jaune, plus tard encore le vert. Une dénomination à part pour le bleu ne se trouve que très-tard, car Homère ne le mentionne pas. Le mot κυανός, usité dans les temps classiques de la Grèce, désigne toutes les nuances du bleu, jusqu'au gris et au noir. Les langues romanes n'ont pas de mot latin pour *bleu ;* mais *bleu* dérive de l'allemand, *bliavo* de *blau.* Les mots pour désigner le bleu s'appliquaient primitivement au vert et au noir. Les couleurs de l'arc-en-ciel sont, d'après Xénophane, pourpre, rougeâtre, jaunâtre; d'après Aristote, rouge, jaune et vert. » — « Or, ce qui s'est modifié depuis les premiers temps historiques, ce n'est pas très-probablement la structure de la rétine, mais bien l'expérience, de plus en plus accumulée, des générations successives. »

« Il est vrai de dire — ajoute en note M. Charpentier — que les faits indiqués par Geiger ne sont pas interprétés par tous les savants de la même façon : M. Javal, notamment, y voit une simple insuffisance du langage à exprimer des sensations réellement distinctes. Nous pensons cependant qu'ils ont une certaine valeur, car toute idée nouvelle amène bien vite un mot nouveau, et le développement du langage suit de près le développement des idées. »

Le propriétaire-gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

J. LOCKE

D'APRÈS DES DOCUMENTS NOUVEAUX [1]

I. SA VIE ET SES ÉCRITS

On ne se figure pas généralement en France quelle place tient Locke en Angleterre. Chez nous, malgré le renom que lui fit au siècle dernier l'admiration passionnée de Voltaire, malgré la part honorable qu'on lui accorde dans l'histoire de la philosophie moderne, on peut dire qu'il est comme noyé dans la gloire de Descartes. Beaucoup ne voient même en lui qu'un cartésien dissident, ayant apporté à la philosophie cartésienne des modifications malheureuses. Tout le monde, il est vrai, ne le réduit pas à ce rôle de disciple émancipé et dévoyé de Descartes. On reconnaît en général, d'une part, qu'il a subi aussi l'influence de Bacon et de Hobbes, de l'autre, qu'il a été lui-même un penseur original et un novateur. Mais ceux mêmes qui sont ainsi disposés à lui rendre justice ne le mettent pas peut-être à son vrai rang, faute de savoir exactement ce qu'il a dû à ses prédécesseurs et ce que lui doivent les écoles qui l'ont suivi. En tout cas, nous sommes loin de le connaître complétement; les mieux informés parmi nous ne savent que d'une manière fort vague et imparfaite le rôle qu'il a joué dans l'histoire, les services qu'il a rendus dans toutes les branches des sciences morales.

Ce n'est pas que ses principaux écrits n'aient été traduits en français : ils le furent presque tous dès le commencement du XVIIIe siècle, l'*Essai sur l'entendement humain* de son vivant même et sous ses yeux, par le réfugié protestant P. Coste. Mais toutes ces traductions parurent en Hollande. Il faut venir jusqu'en 1822 pour voir publier à Paris une édition française des *Œuvres philosophiques*

1. *The Life of John Locke*, by H.-R. Fox Bourne, 2 gr. vol. in-8° (pp. XVI-488; XII-574). London, 1876. King and C°.

de Locke [1] ; encore demeure-t-elle inachevée. En 1829, l'*Essai* fut réimprimé avec les principaux traités de Leibnitz [2], et ce fut tout. En somme, nous n'avons pas de Locke une édition courante et complète ; et personne parmi nous ne l'a lu en entier. Avouons-le même, le seul ouvrage de lui qui nous soit assez bien connu ne l'est à beaucoup d'entre nous qu'indirectement, par les *Nouveaux Essais* de Leibnitz et par les célèbres leçons de Cousin (leçons 15 à 25 du Cours de 1829). Pour la biographie de Locke et l'appréciation générale de son œuvre, nos sources habituelles sont de courtes notices dans les dictionnaires historiques et les différentes histoires de la philosophie [3]. La plupart ont été écrites moins d'après la lecture des textes que d'après les *Éloges* de Locke par son traducteur Coste et son ami Jean Leclerc, *Éloges* d'ailleurs intéressants et dignes de foi, mais un peu vagues (c'est le défaut du genre) et composés de souvenirs personnels, sans documents originaux [4].

Les Anglais, au contraire, regardant Locke, avec raison, comme une gloire nationale, et plutôt portés à exagérer qu'à méconnaître son importance, lui ont voué une sorte de culte. Comme Newton, il est chez eux l'objet d'une faveur non-seulement constante, mais croissante ; avec cette différence que Locke, abordable à un plus grand nombre de lecteurs, a plus d'admirateurs compétents. Il inspire aussi un enthousiasme plus vif, les questions multiples qu'il a touchées étant presque toutes de celles qui, encore aujourd'hui, sont vivantes et nous passionnent. Aussi la curiosité publique est-elle insatiable pour tout ce qui le concerne. Non-seulement ses ouvrages philosophiques sont classiques là-bas, comme chez nous le *Discours de la méthode ;* non-seulement d'excellentes éditions de ses œuvres complètes sont dans toutes les mains [5] ; mais on recherche avidement , on recueille avec un scrupule quasi-superstitieux les

1. *Œuvres philosophiques de Locke*, nouv. édit., revue par M. Thurot. Paris, Bossange (impr. Firmin Didot), 7 vol. in-8°, 1822-25.

2. La grande édition de 1768, Londres, 4 vol. gr. in-4° (3468 p.), réimprimée en 1777 et 1784 sous la direction de l'évêque de Carlisle, Edmond Law, a effacé toutes les précédentes (généralement en 3 vol. in-folio) et a servi de base à toutes les suivantes : 1801, 10 vol. grand in-8° ; 1812 ; 1823; 1826, etc.

3. *Œuvres de Locke et de Leibnitz.* Paris, Didot, 1829, 1 gr. vol. in-8°, 2 colonnes.

4. Mentionnons pourtant un article original de M. de Rémusat dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1852.

5. *Éloge de M. Locke*, par Coste, publié en février 1705 dans les *Nouvelles de la république des lettres* (Amsterdam), quelques mois après la mort de Locke, et toujours reproduit en tête de la traduction de l'*Essai.*

Éloge historique de feu M. Locke, par Jean Leclerc (Amsterdam), 1705, publié d'abord dans la *Bibliothèque choisie* et souvent réimprimé depuis. C'était à l'origine une longue lettre de lady Masham, amie de Locke, chez laquelle le philosophe passa toute la fin de sa vie.

plus menus détails de sa vie, les moindres traces de son passage, les plus légers vestiges de sa pensée. Un très-grand nombre de lettres soit de lui, soit à lui adressées, avaient été publiées dès 1708 [1], d'autres en 1720 [2]. En 1829, lord King, descendant d'un cousin de Locke et héritier de ses papiers, en donna ou analysa quatre-vingt-dix-huit nouvelles, dans un livre qui excita un vif intérêt [3]. Mais, depuis, on en a découvert beaucoup d'autres, particulièrement dans la précieuse collection des papiers de famille des comtes de Shaftesbury, où se trouvaient aussi, avec les manuscrits originaux de ses premiers écrits, une multitude de fragments et de notes. Le tout est maintenant aux Archives publiques. D'autre part, le *British Museum* est riche en documents du même genre. Dans la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, dans la Bibliothèque de Lambeth, dans d'autres collections publiques et privées, sont épars des matériaux de toute sorte, parfois sans grand intérêt, mais conservés avec un soin jaloux, par cela seul qu'ils peuvent servir à l'histoire de Locke.

M. Fox Bourne a entrepris de passer en revue, de classer tous ces documents nouveaux et de les utiliser pour une étude d'ensemble, en les combinant avec ceux qu'on a déjà mis à profit. Non content d'épuiser toutes les sources d'informations que lui offrait l'Angleterre, il est venu sur le continent, suivant Locke à la piste pour ainsi dire. A Amsterdam, il a trouvé dans la seule Bibliothèque des Remontrants trente-cinq lettres entièrement inconnues. Pour ce qu'il n'a pu voir lui-même, il s'est servi des notes prises par M. Alexander Burrel dans ses « pèlerinages » aux divers séjours de Locke. Le résultat de ce long travail est une nouvelle et très-savante *Vie de John Locke*, absorbant et complétant par mille détails inédits les biographies antérieures. L'auteur nous fait assister presque jour par jour à la vie du philosophe et, ce qui vaut mieux encore, à l'enfantement de ses écrits. Rien ne rajeunit et ne fait vivre l'histoire de la philosophie comme de pareilles publications. En lisant celle de M. Fox Bourne, je ne pouvais m'empêcher de regretter que nous n'ayons pas une telle monographie de Descartes. Peut-être ne peut-elle être faite, manque de matériaux ; mais, si elle était possible, de quel prix ne serait-elle pas !

Quoi qu'il en soit, ces documents, exhumés ou exploités pour la première fois, rappellent en ce moment l'attention sur Locke : l'occasion

1. *Some Familiar Letters between Mr. Locke and several of his friends* (in-8°, 540 p.).
2. *Several letters*, dans *A Collection of several pieces of Mr. John Locke* (in-8°, 362 p.).
3. *The Life of John Locke, with extracts from his Correspondence, Journals and Common-place Books*, 1829 (in-4°, 407 p.), 1830 (2 vol. in-8°, 480, 375 p.).

est bonne de reparler de lui. Il m'a semblé qu'il y avait lieu de réviser à ce propos, sinon pour le réformer, au moins pour le compléter et le motiver, le jugement un peu trop sommaire qu'on porte communément sur son compte. Je vais d'abord retracer à grands traits son éducation, sa vie, son caractère, les influences qu'il a subies, les événements auxquels il a été mêlé, l'ordre de ses ouvrages, les circonstances au milieu desquelles il a écrit. Après quoi, considérant le contenu de ses œuvres, exposant tour à tour sa philosophie pratique et sa philosophie spéculative, j'essayerai de démêler ce qui de part et d'autre lui appartient vraiment en propre. Par cela même, j'aurai indiqué ses rapports avec les penseurs précédents ou contem porains ; et l'on pourra juger de son action sur les générations suivantes jusqu'à nos jours.

Locke était d'une ancienne famille de marchands, très-florissante sous Henri VIII, dont un membre avait été shériff de Londres, dès le milieu du xv[e] siècle, et un autre était encore maire de Bristol au xvii[e]. Mais il était d'une branche un peu déchue de cette famille. Son grand-père, manufacturier ou marchand drapier à Pensford, village du Sommersetshire, à environ six milles au sud de Bristol, ne semble guère s'être élevé au-dessus de l'aisance ; et son père, *country attorney* et clerc de la justice de paix de son district, occupait une situation honorable plutôt que brillante. Sa mère, Agnès Keene, dont nous savons d'ailleurs peu de chose et qu'il paraît avoir peu connue, appartenait à une famille plus modeste encore. Elle lui donna le jour après deux ans de mariage, le 29 août 1632, non à Pensford, mais dans son village natal de Wrington, à dix ou onze milles plus à l'ouest, où elle se trouvait chez un de ses frères. On montre encore la maison, couverte en chaume, près de l'église. Quand Locke naquit, sa mère avait trente-cinq ans, son père vingt-cinq. Il n'eut qu'un frère (1637).

Son enfance se passa à Pensford (où un pré porte encore son nom). Elle dut être calme jusqu'à dix ans, mais fort troublée du jour où, la guerre civile éclatant dans l'ouest, son père s'enrôla dans l'armée du Parlement. Cette armée se battit bien, mais la révolte fut rudement réprimée par les troupes royales. Le capitaine Locke se conduisit en bon soldat, mais souffrit cruellement dans ses intérêts privés : presque ruiné, il recouvra à grand'peine sa position. Il est à croire que John Locke, lorsqu'il quitta son village à l'âge de quatorze ans, pour venir à Londres, avait été souvent interrompu dans ses premières études. Le meilleur de son savoir lui venait sans doute moins des livres que des réflexions précoces qu'il avait pu

faire au spectacle de la tourmente civile. Nous savons pourtant qu'il se félicita toute sa vie de l'éducation qu'il avait reçue. Sa qualité maîtresse comme homme sera d'être un *gentleman* accompli : agréable et sûr, modéré en tout, droit, admirablement pondéré. Ces dispositions ne s'acquièrent point passé un certain âge : on les a de naissance, ou elles se forment dans l'enfance. C'est sans doute à sa mère, « femme pieuse et tendre, » que Locke dut sa délicatesse de cœur, et à son père, « homme intelligent, énergique et sage, » qu'il dut ses habitudes de discipline. Comme Stuart Mill, il fut d'abord élevé assez rudement, « tenu à distance » par un père qui le forma avant tout à l'obéissance et au respect. La familiarité ne vint que plus tard et petit à petit, à mesure que l'enfant devenait un homme. Alors, en revanche, ce père le traita en « parfait ami », jusqu'à lui demander solennellement pardon pour l'avoir une fois frappé tout petit, dans un accès de colère.

En 1646, l'influence d'un ami de sa famille, membre du Parlement pour son district, le fit admettre à la vieille et célèbre école de Westminster, où, l'année suivante, il obtint après examen le titre d'écolier du roi, *King's Scholar*, lui donnant droit non-seulement à la gratuité des cours pour les six ans qu'il devait passer là, mais encore à une allocation annuelle de treize shillings quatre deniers pour l'habillement et de soixante shillings dix deniers pour la table. L'enseignement qu'il reçut dans cette école, comme le poëte Dryden, son condisciple, était celui-là même qu'il devait plus tard critiquer si amèrement. Beaucoup de grammaire latine et grecque, de perpétuels exercices de mémoire, des thèmes et des versions, des vers, à la fin un peu d'hébreu et d'arabe, mais point de connaissances positives, et, sauf un peu de géographie *le dimanche*, à peu près rien « de ce qu'il faut savoir dans la vie ». Heureusement, il semble n'avoir fait que plus tard ces réflexions ; il commença par faire en conscience sa tâche d'écolier. Pendant ce temps, tout près de lui, de graves événements historiques s'accomplissaient, bien propres à le mûrir : il avait dix-sept ans, lorsque, le 30 janvier 1649, dans la cour du palais de Whitehall, tomba la tête de Charles I[er].

En quittant Westminster, six élèves de choix étaient envoyés dans les Universités, trois à Oxford, trois à Cambridge ; Locke fut nommé en 1652 étudiant (*junior student*) à Christ Church College, le plus riche et le plus florissant des colléges d'Oxford. Le prédicateur presbytérien Owen venait d'en prendre la direction, et, chef en même temps de l'Université tout entière, s'appliquait à y rétablir la discipline, les mœurs et les études, qui avaient singulièrement souffert de la guerre civile. L'ordre commençait à renaître dans cette popu-

lation de plus de 3,200 étudiants de tout grade, grâce à l'exclusion des plus turbulents royalistes et des plus effrontés viveurs. La réforme puritaine, décidée par le Parlement, accomplie par des commissaires spéciaux et appliquée par Owen avec un habile mélange de fermeté et de tolérance, avait d'ailleurs porté principalement sur la religion et la discipline. Pour les études proprement dites, on n'avait fait que remettre en vigueur le vieux programme traditionnel des sept arts : grammaire, rhétorique et logique, composant le *trivium ;* arithmétique, géométrie, musique et astronomie, composant le *quadrivium.* Ajoutez l'usage obligatoire et exclusif du grec et du latin, même dans la conversation et les jeux. Locke acheva de devenir un parfait « scholar », comme on peut le voir par deux pièces de vers, une en latin, l'autre en anglais, qu'il composa à vingt-deux ans en l'honneur de Cromwell ; mais il se plaignit toujours, dans la suite, du temps qu'il avait perdu à ces exercices. Ses études scientifiques furent médiocres. Quant à la logique, elle ne lui inspira bientôt que du dégoût, car il avait une horreur instinctive des disputes de mots, des joutes scolaires, où l'on cherchait non pas à avoir raison, mais à briller aux dépens d'un adversaire, et c'est en quoi consistait encore la « dialectique » des écoles. Même en Angleterre, et trente ans après la mort de Bacon, régnait exclusivement la logique formelle, je ne dis pas d'Aristote, mais des commentateurs d'Aristote. La question du moment était de savoir s'il fallait accepter ou rejeter les modifications proposées par Ramus. A Oxford, on était généralement ramiste, par sympathie huguenote.

Incapable de se passionner pour ces études, Locke eut un moment d'amer découragement, doutant de lui-même et se demandant s'il était fait pour une telle vie. En haine de la pédanterie et de la fausse science, il lut des romans, rechercha les conversations agréables, se lia avec quelques jeunes hommes d'esprit, qui restèrent toujours ses amis, bref, vécut le moins possible de la vie scolaire et le plus qu'il put de la vie du monde. Son *tuteur* (un autre étudiant plus âgé, que l'on assignait comme mentor à tout nouveau venu pour la durée du *trivium*) était heureusement d'un caractère aimable et le contraria d'autant moins que Locke fut en mesure d'être bachelier avant l'expiration des délais ordinaires. Deux ans après, 1658, il était reçu maître ès arts : preuve que ses libres lectures et le commerce de quelques esprits choisis, ennemis comme lui de la routine universitaire, n'avaient pas nui en somme à ses études. Peut-être aussi la liberté plus grande dont on jouissait à chaque grade conquis l'avait-elle réconcilié avec Oxford. Toujours est-il que, arrivé au terme de son *septennium*, il ne songea plus à partir et fut heureux d'être nommé *senior student*,

c'est-à-dire d'être attaché définitivement à l'université, puisque ce titre une fois obtenu l'était ordinairement pour la vie. Un grand changement s'était fait en lui depuis sa sortie de Westminster. Peu à peu, il était passé de la rigidité puritaine à un parfait esprit de tolérance, principalement sous l'influence d'Owen. Répugnant par nature à toute ardeur sectaire, éminemment sociable, il avait des amis parmi les modérés et les délicats de toutes les opinions politiques ou religieuses : il était « latitudinaire ».

Pourtant son père l'avait toujours destiné à être *clergyman*, et lui-même, si tiède que fût son zèle, n'avait point de répugnance à entrer dans les ordres. C'était avant tout à cette fin que tendaient les études d'Oxford; et, sur soixante *senior studentships*, cinquante-cinq étaient réservées à l'élite des jeunes hommes d'Église; cinq seulement étaient laissées aux études purement laïques, savoir, deux à la médecine, deux au droit et une à la philosophie morale. Ces dernières places étaient vivement disputées, mais Locke ne songea pas d'abord à en obtenir une. Il se laissa nommer lecteur ou répétiteur de grec, puis de rhétorique, et un peu plus tard « censeur de philosophie morale », trois fonctions que l'on ne confiait qu'aux futurs ecclésiastiques. Nous ne savons rien de la manière dont il s'en acquitta; les rares documents que nous avons sur cette époque de sa vie sont un certificat de bonnes vie et mœurs délivré par le doyen de Christ Church, des comptes curieux entre lui et les étudiants dont il était à son tour le « tuteur », enfin deux très-courtes notes philosophiques écrites de sa main sur un carnet, ou *memorandum* de son père conservé au *British Museum*. Nous reviendrons sur ces notes, qui seules nous apprennent quelque chose de l'état de sa pensée avant qu'il lût Descartes.

Il lut Descartes à l'âge de vingt-sept ans, et ce fut pour lui, il aimait à le dire, une véritable révélation [1]. Il est impossible qu'il n'eût pas lu Bacon auparavant; mais, ce qui est sûr, c'est qu'il n'y avait pas trouvé une excitation à méditer comparable à celle qu'il reçut de cette philosophie hardie et profonde, franche et mondaine d'allures, en rupture ouverte avec la scolastique, moitié conforme et moitié contraire à ses propres tendances, bien faite enfin de toutes manières pour éveiller sa curiosité. Dès lors, il lut avidement surtout les cartésiens français et leur adversaire, Gassendi. Sans

1. Locke ne savait pas encore le français, mais les ouvrages de Descartes avaient été ou écrits ou aussitôt traduits en latin. Ils n'étaient pas d'ailleurs en honneur à Oxford, où le cartésianisme ne trouvera longtemps que des adversaires, alors même que, apporté par le Franciscain Antoine Legrand, il aura gagné assez de terrain pour être dominant à Cambridge. V. Fr. Bouillier, *Hist. de la phil. cartés.*, t. II, ch. XXVI.

aucun doute possible, nous le ferons voir, il dut plus à ces lectures qu'à aucun de ses compatriotes, de qui l'influence n'était pas nécessaire pour le faire incliner à l'empirisme et n'avait pas été suffisante pour le tirer de son sommeil. Mais bien des années devaient s'écouler avant qu'il eût fixé sa pensée et pris rang lui-même comme philosophe.

Ayant perdu son père en 1661, il eut en héritage 73 l. 6 sh. et 10 d. de revenu, représentant à peu près 200 livres (ou 5,000 francs) d'aujourd'hui. Il trouva que, même joint à ses émoluments de *student*, c'était peu pour fonder une famille, et il renonça à un mariage dont il avait caressé le projet. De toutes parts cependant lui arrivaient des offres de service; il ne tenait qu'à lui de faire une brillante fortune dans l'état ecclésiastique. Mais il en avait de moins en moins la vocation. Tout en gardant des sentiments religieux qu'il ne devait jamais perdre, il penchait décidément vers l'étude des faits et les sciences d'observation plus que vers la théologie. Quand le moment vint où il fallut enfin opter, il renonça à l'Église et résolut d'être médecin. Depuis quelque temps déjà, ses études favorites étaient la botanique, la chimie, les sciences naturelles en général, auxquelles l'initiait Robert Boyle, esprit aventureux et un peu chimérique, mais alors le plus grand savant de l'Angleterre. Toutefois, dans son hésitation, il avait négligé de prendre ses premiers grades en médecine, et il avait à présent trente-quatre ans.

Cette situation anormale devint plus fausse encore, quand, au lieu de se mettre en règle avec l'Université, il partit pour Clèves, comme secrétaire de l'envoyé anglais chargé d'obtenir, contre la Hollande, l'alliance ou la neutralité de l'électeur de Brandebourg. On était alors sous Charles II, dont Locke avait vu le retour sans trop de déplaisir, en homme qui ne partageait pas les passions des Puritains, qui croyait, sur les promesses du roi, n'avoir rien à craindre pour la liberté, et qui avait enfin des amis à la cour. C'est à la demande de ces amis qu'il partit en mission diplomatique, plus curieux d'ailleurs de voyager et d'observer de nouvelles mœurs [1] que de se préparer une carrière brillante. La preuve, c'est qu'au retour, il refusa l'offre avantageuse et séduisante d'accompagner l'ambassadeur d'Angleterre en Espagne.

Après un court voyage dans son pays natal (voyage durant lequel il recueille pour Boyle des observations de physique et commence pour lui-même ces curieux cahiers de notes météorologiques où, pendant tant d'années, il consigna chaque jour l'état de l'atmosphère),

1. Ses lettres de Clèves sont en effet pleines de descriptions et surtout intéressantes par la peinture des mœurs allemandes à cette époque.

on le retrouve à Oxford, reprenant ses études médicales et cherchant par la haute influence de lord Clarendon, à se faire dispenser des examens qu'il n'avait point subis en temps utile. Chose étrange, ses ennemis (soit des rivaux jaloux, soit des maîtres choqués de ses incertitudes et de ses caprices, soit plutôt des *clergymen* dont le rigorisme ne pouvait s'accommoder de sa tiédeur) furent assez puissants pour faire que cette faveur lui fût refusée. Ses amis le dédommagèrent en obtenant un ordre exprès du roi l'autorisant à ne pas entrer dans les ordres et à conserver néanmoins son titre de *student* avec tous les autres avantages et priviléges qu'il conférait. Il n'est pas moins vrai que Locke ne prit jamais le titre de docteur, nécessaire pour l'exercice professionnel de la médecine, et que cette circonstance influa peut-être sur toute sa vie. — Nous voilà d'ailleurs arrivés à un moment décisif de son existence : c'est cette année-là même qu'il fit la connaissance de lord Ashley.

Lord Ashley, qui allait cinq ans plus tard devenir comte de Shaftesbury et jouer sous ce nom un grand rôle historique, était dès lors un des premiers personnages du royaume et représentait dans l'entourage du roi les idées de liberté et de tolérance, qu'on ne désespérait pas encore de voir prédominer. Il avait par là, sans parler de son esprit et d'un grand charme personnel, de quoi séduire Locke, qui, de son côté, lui plut à première vue et fut tout d'abord traité avec distinction. L'occasion de leur rencontre fut un léger service rendu par Locke, sur la prière d'un médecin de Londres, à ce grand seigneur, venu aux eaux dans le voisinage d'Oxford. Notre philosophe alors cherchait sa voie ; ni théologien, ni médecin, ni diplomate, mais un peu tout cela tour à tour, s'intéressant à tout, ne se fixant à rien, la multiplicité de ses goûts et de ses études rendait son commerce très-agréable. Ashley, après l'avoir attiré d'abord comme ami, désira se l'attacher tout à fait. Locke consentit à devenir son médecin particulier et conseiller intime, et à ce double titre entra dans sa maison. On conçoit assez bien les raisons qui purent l'amener, lui si indépendant d'humeur et si mobile, à accepter cette condition. Nul doute d'abord qu'il n'y eût déjà entre lui et son patron cette sympathie très-véritable qui dura toujours et qui lui assurait autant d'égards qu'il en pouvait souhaiter, avec une liberté entière. Et puis, étant lui-même d'une santé délicate, il voyait là sans doute un moyen commode de continuer à loisir ses recherches favorites, en s'épargnant les fatigues de la profession médicale et la peine de conquérir les grades que l'Université lui refusait. Enfin il comptait probablement exercer par l'intermédiaire de lord Ashley une influence utile sur la direction politique et religieuse du pays ; or c'est

ce qu'il devait avoir à cœur avant tout, si nous en jugeons par le peu qu'il avait écrit jusque-là. Il n'avait encore rien publié (et ne publiera rien avant l'âge de cinquante-trois ans); mais de bonne heure il avait pris l'habitude d'écrire ses réflexions, de noter rapidement les pensées qui lui venaient, et même de rédiger ses notes en quelques pages, quand il en avait sur un même sujet de quoi former un tout [1]. Eh bien, ces divers petits essais, écrits avant 1667, nous le montrent fort occupé de religion et de politique, et surtout des rapports de l'État et de la religion. Tel est le fond commun de ces opuscules inédits, sur lesquels nous aurons à revenir pour y chercher le point de départ de sa pensée : « Reflections upon the Roman Commonwealth ; » — « Sacerdos; » — « Infaillibilis scripturæ interpres non necessarius; » — « An essay concerning Toleration [2]. »

Le voilà donc dans l'intimité de lord Ashley, le suivant tour à tour à Londres et dans ses terres, mais résidant le plus souvent avec lui à Exeterhouse, dans le Strand. Son premier soin fut de se mettre en relation avec les plus fameux médecins de l'époque, notamment avec Francis Glisson et Th. Sydenham. Le premier, à la fois médecin et métaphysicien [3], mais beaucoup plus âgé que Locke, ne paraît pas avoir exercé sur lui la moindre influence; on sait seulement que, consulté sur la marche à suivre pour mener à bonne fin la guérison d'un abcès intérieur que Locke venait d'ouvrir à lord Ashley par une opération hardie, Glisson approuva et l'opération faite et les moyens proposés pour l'achèvement de la cure. Sydenham, au contraire, devint l'intime ami de Locke, l'associant à toutes ses recherches, l'appelant en consultation dans tous les cas curieux ou graves, le prenant pour juge de ses écrits et, plus d'une fois, pour collaborateur. Si l'on songe que ce médecin, dès lors célèbre dans toute l'Angleterre, est l'auteur de la *Méthode pour guérir les fièvres*, et que la médecine lui doit l'emploi du quinquina et du laudanum, on avouera que sa grande confiance au jugement de Locke, en matières médicales, est une forte preuve en faveur du goût de notre philosophe pour ces études et du sérieux de sa vocation. Quoique presque personne aujourd'hui ne sache que Locke a été médecin, il

1. Lord King avait déjà publié une partie de ces premières notes de Locke, extraites de ses *Common-place books;* mais on en a trouvé d'autres dans les papiers de la famille de Shaftesbury, avec un petit *Essay concerning toleration*, son premier écrit de quelque haleine, que M. Fox Bourne nous donne tout entier.

2. Tous ces opuscules, excepté le *Sacerdos*, que lord King avait déjà fait connaître, ont été trouvés dans les *Shaftesbury Papers*, série VIII.

3. Auteur d'un *Tractatus de natura substantiæ energetica*, etc., London, 1872, qui n'a peut-être pas été sans influence sur Leibnitz.

est certain que de 1667 à 1672, quand il avait de trente-cinq à quarante ans, il était en voie de devenir un grand médecin beaucoup plutôt qu'un philosophe. Il cherchait ardemment les moyens d'empêcher le retour d'un fléau comme la peste de Londres et de diminuer la mortalité publique, alors effroyable. Il aidait Sydenham dans ses observations, préconisait la description minutieuse des maladies et en donnait l'exemple, notait jour par jour, heure par heure, la marche de celles qu'il soignait et des siennes propres. Il contribuait à d'heureuses innovations dans le traitement de la petite vérole, le grand mal de l'époque. Il écrivait de petits traités, dont un seul a été retrouvé entier : *Respirationis usus* [1]. Nous avons des fragments de trois autres : *de Arte medica ; Anatomica ; Tussis* [2] ; plus une préface pour le livre de Sydenham. Ces études nous intéressent au point de vue de la méthode qu'il y apportait : nous verrons ce qu'elles nous apprennent de ses tendances d'esprit.

En même temps, il menait de front les occupations les plus diverses, gouverneur d'Antoine Ashley et chargé de lui trouver une femme, engagé par là dans les négociations les plus délicates et s'en tirant à son honneur. On l'appréciait au plus haut point comme homme du monde. Il était en correspondance avec plusieurs amis, dont le principal, Mapletoft, était un fort savant homme, médecin, théologien, précepteur des enfants de Northumberland. Des femmes distinguées lui écrivaient et recevaient de lui de curieuses lettres, pleines à la fois de tendresse et de mélancolie, qui, sans nous apprendre rien de précis, nous font bien comprendre l'attrait qu'il exerçait dans les relations familières. Elles nous montrent malheureusement aussi le mauvais état de sa santé dès cette époque. Atteint de cette terrible maladie de poitrine, qui avait enlevé son père jeune encore et son frère à vingt-six ans, il souffrait déjà d'une toux opiniâtre dont il se plaindra toute sa vie. Point de doute qu'il n'eût de bonne heure succombé à la phthisie sans les précautions dont il s'entoura. Il était surmené de travail. Lord Ashley étant le principal des huit « lords proprietors » à qui le roi avait concédé en 1669 le territoire de la Caroline, ce fut Locke qui fut chargé d'en diriger la colonisation, de régler et contrôler les préparatifs matériels (équipement des navires, approvisionnement, recrutement des colons), aussi bien que de rédiger la « Constitution fondamentale » de la colonie [3]. Il s'appliqua

1. *Shaftesbury Papers*, série VIII, n° 2.
2. *Shaftesbury Papers*, série VIII, n° 2.
3. *The fundamental Constitutions for the government of Carolina.* Conservé dans les *Shaftesbury Papers* (série VIII, n° 3), le manuscrit est de la main de Locke. Cet intéressant travail a été chez nous l'objet d'une étude

surtout à y assurer la liberté religieuse, heureux sans doute que cette occasion s'offrît de faire passer dans la pratique ses idées sur la tolérance.

On conçoit qu'il eut peu de temps alors pour prendre part aux travaux de la Société royale, dont il était membre depuis 1668. Toutefois, parmi les savants qui la composaient il s'était fait un petit groupe de son choix, qu'il aimait à réunir chez lui pour discuter sans apparat les questions scientifiques, morales ou religieuses, qui les intéressaient en commun. C'est d'un de ces entretiens que sortit, dans l'hiver de 1670, la première idée de l'*Essai sur l'entendement humain*. Locke en vit la nécessité et en conçut l'objet à propos d'un débat qui l'amena à se poser ce problème : quelles sont les sources et les limites de nos connaissances, quelle est la portée de nos moyens de connaître? Mais il va travailler plus de vingt ans à son œuvre avant de la donner au public.

En 1672, il vient à Paris pour la première fois, en compagnie de lady Northumberland, durant un congé de deux ou trois semaines seulement, que sa santé l'avait forcé de prendre. Mais, au retour, lord Ashley, maintenant pair, comte de Shaftesbury et chancelier, avait plus que jamais besoin de ses services. En qualité de « secrétaire des présentations », le voilà mêlé aux plus hautes affaires politiques; il conseille et assiste dans tous ses actes publics le chef des Whigs, prépare avec lui et souvent pour lui les projets à introduire ou à soutenir dans le Parlement. Toutefois, sa fonction particulière était la direction des affaires ecclésiastiques. Quant à son traitement, il était de 300 livres. Un curieux document nous apprend par le menu quelle était alors sa situation dans le nombreux personnel composant la maison du comte. Son nom figure parmi ceux des neuf principaux officiers « dînant à la table de l'intendant et buvant du vin »; et il avait un domestique à son service. Comme les autres, il devait assister à la prière trois fois par jour et au sermon chaque dimanche, communier à Pâques, à la Pentecôte et à Noël. Quand le chancelier sortait en grande cérémonie, Locke et les autres secrétaires marchaient à côté de son carrosse, hormis certains cas où ils suivaient à cheval; et, quand lui-même marchait pour monter en voiture ou après en être descendu, « ils allaient tête nue devant lui. »

Shaftesbury bientôt tombe en disgrâce, mais Locke lui reste fidèle. D'ailleurs, s'il perd sa place de secrétaire des présentations, il est nommé, grâce à sa connaissance des affaires coloniales, secrétaire du Conseil du commerce, aux appointements de 500 livres. Il est

particulière de la part de M. Ed. Laboulaye : *Locke législateur de la Caroline*, Batignolles, 1850, in-8°.

vrai qu'on ne les lui payait pas. Le comte, sous prétexte de faire fructifier la modeste fortune du philosophe, avait soin d'ajouter délicatement à son maigre revenu. Peut-être est-ce en vue de l'accroître que Locke engagea quelque argent dans une entreprise aux Bahamas, mais le succès fut au moins douteux. Tout ce qu'il retira des Indes occidentales (où il songea un moment à faire un voyage), ce furent des informations scientifiques sur les productions du sol, des échantillons de minerais, des poisons, etc., qui lui fournirent matière à divers petits Mémoires pour la Société royale ou les *Philosophical Transactions.* En même temps, il se faisait adresser de Suède, par un secrétaire d'ambassade, son obligé, des renseignements sur les mœurs des Lapons et les sorcières du pays ; il méditait sur l'économie politique et commençait à écrire ses « traités de l'argent et de l'intérêt » qui ne paraîtront que vingt ans plus tard ; enfin il traduisait pour lady Shaftesbury une partie des *Essais de Morale* de Nicole, qu'il avait rapportés de son voyage en France. Entre ces essais il en avait choisi trois ; et ce choix seul est une indication sur son état d'esprit à cette époque. Qu'il fût encore alors satisfait des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, on peut le croire d'après le soin qu'il prit de traduire sans critique l'exposé fidèle qu'en faisait Nicole. Mais, d'autre part, son admiration pour les deux essais sur la *Faiblesse de l'homme* et sur les *Moyens de conserver la paix parmi les hommes* nous montre sa prédilection déjà marquée pour les questions morales et sociales. Dans les lettres qu'il écrit vers le même temps à ses amis du clergé éclate aussi dès lors sa tendance à ramener la religion à la morale, à juger les hommes sur leur conduite plutôt que sur leur profession de foi.

Cependant sa santé s'altérait de plus en plus : après une crise redoutable, durant laquelle Sydenham le condamna à un régime sévère et à un repos absolu, il fut décidé qu'il irait passer un hiver au moins dans le midi de la France. Montpellier était alors le séjour ordonné aux malades, comme aujourd'hui Nice et Pau ; c'était aussi une célèbre école de médecine. Locke partit avec plaisir pour s'y rendre, en novembre 1675, et ne revint qu'en avril 1679. Nous ne pouvons le suivre dans ce voyage, ni indiquer ici tout ce qu'il y aurait de curieux à relever dans son journal, pour qui voudrait peindre, d'après un bon observateur, l'état social et économique, les institutions, les coutumes et les misères de nos provinces au plus beau temps du règne de Louis XIV. De Calais à Paris, de Paris à Montpellier par Lyon, Orange et Nîmes, Locke note partout ce qui est nouveau pour lui, ce qui peut instruire ou intéresser ses amis, à qui il adresse de charmantes lettres. Avant de s'installer, il visite

en curieux Aigues-Mortes et Cette, Marseille et Avignon; puis nous assistons avec lui à la réception d'un docteur en médecine, dont le cérémonial le met en bonne humeur, et aux États-Généraux de Languedoc, qui lui suggèrent de plus graves réflexions. Tout l'intéresse. Dans sa retraite, les jours de solitude et de loisir, surtout les jours de pluie, il revoit, met en ordre, complète ses notes sur l'*Entendement*. A nulle autre époque, il n'avait autant médité sur la philosophie proprement dite ; et c'est durant ce séjour à Montpellier que sa pensée philosophique semble arriver à maturité. Mais cela ne l'empêche pas de recueillir pour Shaftesbury des recettes d'horticulture, pour Boyle et la Société royale des observations sur les salines et les hôpitaux, pour ses amis et pour lui-même des descriptions de costumes et des traits de mœurs.

Shaftesbury (alors prisonnier d'Etat à la Tour de Londres) lui ayant recommandé le fils d'un riche marchand de ses amis, Locke vint au-devant de ce nouveau pupille jusqu'à Paris par le sud-ouest, mais fut malade quinze jours en route, dans la région de Bordeaux. A Paris, il resta plus d'un an, visitant avidement les curiosités de la ville et des environs, la Bibliothèque du roi, le Louvre, l'Observatoire, les Gobelins, Saint-Germain, Versailles et Fontainebleau, mais surtout se liant avec tous les savants auprès de qui il pouvait se faire introduire. avec les voyageurs Bernier et Thévenot, plus encore avec l'érudit Toynard, qui resta vingt-cinq ans son correspondant et son ami. Tantôt il assistait à des expériences de physique, tantôt à des observations médicales. Le système des impôts, les corporations, les métiers, le luxe de la cour, les plaisirs de la ville fixaient tour à tour sa curiosité. L'été suivant, il entreprit une nouvelle tournée à travers les provinces de l'Ouest et du Midi, vit Orléans, Blois, Angers, La Rochelle et Bordeaux. Là, il visite à petites journées les vignobles, recueille les notes les plus minutieuses sur un ménage de vignerons du Médoc, sur les salaires, la nourriture, les loyers, toute la vie physique et morale des paysans. Puis, par Toulouse, il arrive à Montpellier, projetant de traverser la Provence pour gagner l'Italie et Rome. Ce qui l'en empêcha, nous l'ignorons; mais il remonta presque aussitôt à Lyon, puis à Paris, où il passa de nouveau l'hiver. A la fin d'avril 1679, il était de retour en Angleterre.

Shaftesbury, sorti de la Tour de Londres pour devenir président du Conseil, le rappelait. On sait peu de chose de la part que Locke put prendre aux affaires pendant ce nouveau et court passage de son patron au pouvoir ; mais il lui demeura attaché, quand, vaincu encore une fois par le parti catholique et antinational, qui faisait au plus dissolu des rois le plus honteux entourage, le comte fut de

nouveau jeté à la Tour et accusé de trahison. Locke, à sa demande, surveilla la première éducation de son petit-fils, le futur auteur des *Caracteristics*. A peine acquitté et remis en liberté aux acclamations du peuple, Shaftesbury conspira pour délivrer l'Angleterre de Charles II et mettre sur le trône le duc de Monmouth. Il est impossible que Locke n'ait pas eu connaissance de ce complot, mais il paraît certain qu'il n'y eut point de part. Tout occupé de médecine et de philosophie, il étudie la phthisie sur lui-même et dans les livres de Sydenham; il prend, contre le doyen de Saint-Paul, Stillingfleet, la défense du *non-conformisme*. Pendant que ses travaux et ses goûts l'appellent à Londres, sa santé l'en éloigne, de sorte qu'il séjourne de préférence dans la banlieue, surtout l'hiver, fuyant les fumées de la grande ville. Il réside même plusieurs mois à Oxford, où il a enfin obtenu, nous ne savons comment, le grade de bachelier en médecine. Tout le monde d'ailleurs l'appelle le *docteur* Locke ; et son journal, alors très-nourri de détails, nous offre, pêle-mêle avec des achats de rasoirs et de cravates, des renseignements techniques sur les maladies de ses clients et les siennes, par où il est clair que la médecine est encore son occupation principale. Au reste, il était en vue bon gré mal gré. En vain écrit-il à ses amis les lettres les plus familières et les plus tendres, et même des vers « à une jeune dame qu'on ne trouvait jamais chez elle » (vers médiocres, qui font penser à ceux que Leibnitz adressait à Mlle de Scudéry sur la mort de son perroquet) ; — en vain est-il tout à son amitié naissante pour cette Damaris Cudworth, fille du philosophe, qui deviendra tout à l'heure lady Masham ; — ses ennemis lui attribuent tout ce qui paraît de pamphlets et de libelles contre le roi.

Ce fut bien pis quand la conspiration de Shaftesbury fut découverte. Le comte s'exila en Hollande et y mourut, 1683 : Locke se crut bientôt assez menacé lui-même pour se réfugier à son tour à Amsterdam. A peine y était-arrivé, qu'il reçut une lettre du docteur Fell, évêque d'Oxford et doyen de Christ Church, l'invitant à venir se défendre contre de graves accusations. Cet honnête homme, persuadé de l'innocence de Locke, voulait le sauver par une enquête régulière et avait eu le courage de répondre en ce sens à une première missive de la cour lui enjoignant de rayer du nombre des *students* ce factieux et cet ennemi du roi. Mais on lui fit savoir que l'enquête était toute faite et qu'il eût à prononcer l'expulsion sans délai. Locke lui sut toujours gré de ne l'avoir fait qu'à regret et après cette résistance : il n'était d'ailleurs nullement disposé à revenir se disculper.

Son séjour en Hollande dura cinq ans et demi, et fut aussi favorable à sa santé que décisif pour sa gloire. Cet asile de la pensée

indépendante, ce refuge de tous les libres esprits, le seul pays de l'Europe où régnât alors quelque tolérance, lui tint lieu de cette Utopie qu'il avait parfois rêvé d'aller fonder en Amérique. Il trouva là des amis inappréciables, deux surtout, Limborch et Le Clerc, qui lui donnèrent foi en lui-même et non-seulement l'affermirent dans ses pensées, mais le décidèrent enfin à les communiquer au public. Peut-être que sans eux, modeste et timide comme il était, il n'eût jamais rien imprimé. Limborch était professeur de théologie, Le Clerc professeur de belles-lettres, de philosophie et d'hébreu dans la petite Église libre des Remontrants : tous deux, aussi remarquables par le caractère que par la science, étaient au premier rang parmi ces « latitudinaires » calvinistes, véritable élite intellectuelle ; le premier [1], plus tendre, plus religieux, surtout occupé d'exégèse et de morale ; le second, excellant dans la critique et alors même en train de fonder la *Bibliothèque universelle*, revue aussi savante et non moins goûtée que celle de Bayle [2]. Locke consentit à collaborer à cette revue, où il donnera successivement une « Méthode nouvelle de dresser des recueils », un « Essai critique sur la poésie des Hébreux », plusieurs comptes rendus d'ouvrages anglais, et enfin, dans le numéro de janvier 1688, un abrégé de l'*Essai sur l'entendement*. Cet abrégé en quatre-vingt-douze pages, traduit en français par Le Clerc, portait en tête : « Extrait d'un livre anglais qui n'est pas encore publié, intitulé Essai philosophique concernant l'entendement, où l'on montre quelles sont l'étendue de nos connaissances certaines et la manière dont nous y parvenons : communiqué par M. Locke. » — D'autre part, c'est à la demande de Limborch que Locke écrivit en 1685 (sans se décider, il est vrai, à la publier) cette célèbre *Epistola de tolerantia*, où il reprenait et complétait avec une autorité nouvelle et une plus grande force d'accent les idées indiquées dans son *Essai* de 1667. La différence est que l'*Essai* traitait surtout des relations du gouvernement avec les Églises, tandis que la *Lettre* prêche plutôt la tolérance mutuelle entre chrétiens de toutes les confessions.

Une seule chose gâta un peu à Locke la paix de cet exil volontaire : le contre-coup des secousses politiques en Angleterre. En

1. M. Fox Bourne a trouvé, dans la Bibliothèque des Remontrants, trente-quatre lettres inédites de Locke à Limborch et de nombreuses copies de lettres de Limborch à Locke.

2. La première *revue* qui parut en Europe fut le *Journal des Savants*, 1665; la même année, la Société royale commença la publication des *Philosophical transactions*. En 1684, Bayle fonda ses *Nouvelles de la république des lettres*, la première revue critique vraiment indépendante, et, deux ans après, Le Clerc fit paraître la *Bibliothèque universelle*.

vain il avait commencé par éviter autant que possible d'entrer en relation avec les réfugiés politiques anglais, visitant les provinces du Nord, puis séjournant tour à tour à Leyde, à Utrecht, à Rotterdam : il était nécessairement suspect de conspirer avec les autres. Lorsqu'à la mort de Charles II et à l'avénement de Jacques II (1685), le duc de Monmouth échoua dans sa folle tentative d'insurrection et fut exécuté, le nom de Locke figura (le dernier) sur la liste de quatre-vingt-quatre conspirateurs, signalés au gouvernement hollandais par la cour d'Angleterre comme « complotant contre la vie du roi Jacques et la paix de la nation anglaise », et dont on demandait l'extradition. Troublé au delà de toute expression, Locke vécut longtemps caché à Amsterdam, puis voyagea sous des noms d'emprunt, alla jusqu'à Clèves, se vit éloigner d'Utrecht par la prudence ombrageuse des autorités locales. Cependant ses amis de Londres étaient intervenus en sa faveur ; ils obtinrent pour lui le « pardon » du roi. Mais lui, tout en les remerciant, répondit que, n'ayant à se reprocher aucun crime, il ne pouvait accepter aucun pardon. Cet incident et une maladie qu'il fit à Rotterdam furent d'ailleurs de nouvelles occasions pour lui d'éprouver le délicat et fidèle attachement de ses nouveaux amis comme des anciens.

Quand arriva la grande révolution de 1688, c'est en favori et ami des nouveaux souverains qu'il rentra en Angleterre. Guillaume d'Orange, à qui on l'avait depuis longtemps présenté, l'avait pris en estime singulière, l'avait fait confident de ses desseins, et finalement l'avait prié, en quittant la Hollande, de rester auprès de la reine Marie, pour faire la traversée avec elle quand le moment serait venu.

Débarqué à Greenwich le 12 février 1689, son premier soin fut de faire enfin imprimer l'*Essai sur l'entendement*. La dédicace [1] est datée du 24 mai, et l'ouvrage fut mis en vente quelques mois après, dès le commencement de 1690. Locke toucha trente livres pour ses droits d'auteur.

Le roi, qui à tout prix voulait le voir au service de l'État, le pria tout d'abord d'aller comme ambassadeur auprès de l'électeur de Brandebourg, qui bientôt devait être roi de Prusse. Il refusa, craignant pour sa santé la rigueur du climat. On insista en lui offrant Vienne, mieux encore, en le priant de désigner lui-même le poste qui lui plairait ; mais il tint bon, disant qu'il ne se croyait pas fait pour de si lourdes responsabilités, qu'il trouverait moyen de servir

1. On lui a reproché, comme trop humble et trop flatteur, le ton de cette dédicace à lord Pembroke ; mais elle est tout simplement dans le goût et les habitudes du temps.

aussi utilement à Londres même la cause du roi et de la Révolution. C'est alors qu'à la prière de lord Mordaunt, désormais comte de Monmouth et plus tard comte de Peterborough (l'ami par qui il avait connu Guillaume), il accepta les fonctions de « commissaire des appels », qu'il garda jusqu'à sa mort. Satisfait d'un traitement de deux cents livres que cette charge lui valait, Locke ne voulut pas réclamer au Trésor plus de mille livres d'arrérages auxquels il avait droit. Il renonça de même à se faire réintégrer dans sa place de *student* à Oxford, de peur de causer des embarras et de déposséder son successeur. De toutes les manières et de toutes ses forces, il travailla à l'apaisement des partis, à l'établissement de la liberté, surtout de la liberté religieuse, aidant et conseillant ses amis les Whigs dans la préparation des bills de « compréhension » et de « tolérance ». De cette époque sont ses ouvrages de théorie politique, ses deux *Traités sur le gouvernement*, l'un consacré à réfuter le droit divin, l'autre à fixer le rôle et les devoirs du « gouvernement civil », à défendre les droits du peuple. Nous verrons ce qu'il faut penser de cette contre-partie du *de Cive*, inspirée par le désir de fortifier le gouvernement de Guillaume d'Orange, comme le *de Cive* l'avait été par le désir de soutenir Charles Ier. En même temps, Locke faisait traduire en anglais son « Epistola de tolerantia », qui venait de paraître à Gouda sans nom d'auteur et à son insu [1]. Cette traduction eut deux éditions coup sur coup, mais suscita de vives attaques, comme il fallait s'y attendre dans un pays si profondément divisé. A celles de ces attaques qui lui parurent de bonne foi, Locke répondit par trois lettres signées : *Philanthropus*. Ce qu'était alors sa religion, deux pages nous l'apprennent, dans lesquelles il avait condensé en onze articles le *credo* et le règlement d'une petite « Société des Chrétiens-Pacifiques », formée ou du moins projetée par lui et ses amis. — Enfin les questions économiques, d'où dépendait la prospérité nationale, ne l'occupaient guère moins que les questions politiques et religieuses, d'où dépendait la paix de l'État. Par ses *Considérations sur les conséquences de la diminution de l'intérêt et de l'augmentation de la valeur de l'argent*, il rendit un grand service à son pays et fut, sinon le fondateur, au moins le précurseur de la science économique.

Durant ces années si remplies, sa correspondance est un peu moins active; il écrit pourtant à ses amis de Hollande, surtout à

1. Sous ce titre : Epistola de tolerantia ad clarissimum virum TARPTOLA, *Theologiæ Apud Remonstrantes Professorem, Tyrannidis Osorem Limborchium, Amstelodamensem*. Scripta a PAPOILA (*Pacis Amico, Persecutionis Osore, Johanne Lockio, Anglo*).

Limborch. A part quelques reproches, que celui-ci avait mérités en laissant deviner le nom de l'auteur de la *Lettre sur la Tolérance*, mais que Locke n'eût pas faits si vifs s'il eût été moins timoré, l'amitié entre ces deux hommes fut sans nuages, alla toujours se fortifiant. — Cependant la santé de Locke souffrait et de ses excès de travail et de son séjour à Londres. Il accepta d'abord une petite maison avec jardin, que le comte de Monmouth mettait à sa disposition dans le voisinage immédiat de la ville, puis, à la suite d'une maladie grave, jugea nécessaire de chercher plus loin encore un air plus pur. A Oates (Essex) vivait dans une jolie campagne son ancienne amie, Damaris Cudworth, maintenant mariée à sir Francis Masham, lequel avait huit enfants d'un premier lit. Le lieu plaisait à Locke, et la vie patriarcale qu'on y menait, et plus encore la société d'une femme exceptionnelle par l'esprit, le cœur et le caractère. Sur les instances de ces amis, il consentit à venir s'installer définitivement auprès d'eux, à 20 milles de Londres. Bien qu'il eût gardé un pied-à-terre en ville, il n'y allait plus que par intervalles, n'y passait que le temps nécessaire pour ses affaires, préférait à tout désormais le recueillement de cette aimable retraite, l'intimité exquise qu'il y trouvait, le spectacle des travaux rustiques, les jeux mêmes des enfants. Médecin de la maison et de tout le voisinage, il inspirait en effet une vive affection aux enfants et aux paysans, preuve non trompeuse de l'aménité de son caractère. Pendant que son nom grandissait, que d'illustres personnages lui écrivaient ou venaient le visiter, son plaisir était de faire causer les métayers, de se promener avec Esther Masham ou Betty Clarke, de jouir entièrement, naïvement, de la vie de famille.

Ses méditations se portèrent alors vers les textes sacrés. Comme son ami Isaac Newton, plus jeune que lui de dix ans, mais dont le rapprochaient une admiration mutuelle et la communauté des opinions, il fait des recherches sur le sens et l'authenticité des Ecritures : c'est le principal objet des lettres qu'ils échangent, et sans doute aussi de leurs entretiens dans la visite de Locke à Cambridge. Les origines de cette amitié sont inconnues; mais elle était devenue plus étroite en 1691 par l'intervention empressée et tenace du philosophe auprès de ses amis, pour faire nommer le savant au poste longtemps souhaité de directeur de la Monnaie. Si l'irritabilité de Newton (causée par un trouble alarmant du système nerveux) rendit parfois difficiles leurs rapports, rien ne compromit jamais leur attachement réciproque, grâce à l'empressement généreux de l'un à confesser ses torts, et de l'autre à les pardonner.

Toutefois notre sage ne pouvait se réduire dans sa retraite à une

vie purement spéculative. En même temps qu'il écrivait sur des problèmes de théologie, préparait son *Examen de la théorie de la vision en Dieu de Malebranche* [1] ou son traité *de l'Accord du Christianisme avec la raison* [2], il s'intéressait encore de préférence aux questions d'une portée pratique. Pour son ami Molyneux, il recueillait et publiait ses excellentes *Pensées sur l'éducation* [3], que nous aurons à comparer aux vues de Rousseau. Non content de donner ses soins à la 2e et à la 3e édition de l'*Essai*, il surveillait de près l'*Abrégé* [4] qu'on en faisait pour l'introduire dans l'enseignement d'Oxford. Le *Traité de morale* qu'il avait projeté et que ses amis lui demandaient, ne vit pas le jour, parce que, toute réflexion faite, il voyait dans l'Evangile « le plus sûr guide de conduite ». En revanche, il avait le sentiment du bien qu'il pouvait faire en tâchant de faire triompher ses principes politiques. De là la part active qu'il prenait de loin aux travaux du Parlement. Il avait là des amis nombreux et déjà des disciples, quelques-uns au premier rang par le talent et l'autorité, comme l'attorney général et chancelier John Somers. Toutes les fois qu'était soulevée une question importante pour l'avenir du pays et sur laquelle Locke avait son opinion faite, il la traitait sous forme de lettre, en quelques pages lucides, qui circulaient parmi les membres de la Chambre, peut-être aussi dans le public, en attendant le jour du débat. C'est ainsi qu'à distance il plaida efficacement pour la liberté de la presse et contre la censure des journaux; ainsi encore que, devant les embarras financiers de l'Angleterre, il saisit l'opinion de ces questions économiques à la fois si graves et si délicates (la valeur de l'argent, la monnaie, le taux de l'intérêt), auxquelles il avait des premiers appliqué la critique et l'analyse. Alarmé de l'état politique du pays, il cherchait sans relâche les moyens de faire porter à la révolution de 1688 tous ses fruits. A ses yeux, c'était de la liberté qu'il fallait attendre tous les remèdes et tous les bienfaits. Pour fixer mieux qu'il ne l'avait fait encore la théorie des relations entre le souverain et les sujets, il écrivit vers 1695 deux opuscules

1. *An examination of Pere Malebranche's opinion of Seeing all Things in God*, ne parut qu'en 1706 parmi ses œuvres posthumes. Il avait eu d'abord l'idée de faire de cette discussion un chapitre supplémentaire de son *Essai*.

2. *The Reasonableness of Christianity*, publ. en 1695.

3. *Some Thoughts concerning education*, publié dès 1693, mais d'abord sans le nom de Locke. Depuis longtemps il méditait et écrivait sur ce sujet; son livre se trouvait comme prêt quand Molyneux le lui demanda.

4. Cet *Abrégé* est de John Wynne (1696). Locke avait un moment songé à faire lui-même un remaniement complet de son ouvrage, en apprenant que Molyneux l'avait fait recevoir en 1692 comme livre scolaire à Trinity College, Dublin. — L'*Abrégé* de J. Wynne (évêque de Saint-Asaph, 1714) fut traduit en français par Bosset. Londres, 1751.

heureusement retrouvés : *Constitution légale de la vieille Angleterre*, et *Comment sauver l'Etat ?*

Au reste, il se mêlait plus directement encore à la vie publique par ses fonctions de commissaire des appels, qui l'appelaient à Londres de temps en temps et qu'il exerçait en conscience. Dans cette sorte de tribunal des conflits, il trouvait occasion d'appliquer ses doctrines. Sans tenir compte de ses refus, trop motivés pourtant par sa santé de plus en plus chancelante, on le nomma même membre de la Commission du commerce et des colonies, réorganisée par Somers [1]. Même activité dans cette nouvelle charge : il fait des recherches sur les moyens d'encourager l'industrie textile en Irlande; il propose toute une réforme de la loi des pauvres (*poor law*). Enfin, lorsque, à bout de force, il donne sa démission, c'est à grand'peine qu'il se soustrait aux instances directes et personnelles du roi, qui, ne pouvant renoncer à ses services, veut encore le charger d'une mission diplomatique en France.

Ces mêmes années, si remplies de travaux utiles (dont la longue énumération n'est pourtant pas complète [2]), avaient aussi été troublées, malheureusement, par la controverse. Comment penser et écrire librement sur tant de matières diverses, particulièrement en théologie, sans heurter des croyances ombrageuses et soulever des passions ? Des champions pleins d'ardeur et de talent se chargeaient de répondre pour Locke; il intervint en personne le moins possible. Néanmoins il crut devoir quelquefois entrer en scène, notamment contre Edwards, qui attaqua surtout sa « Second Vindication of the Reasonableness of Christianity », et contre Stillingfleet, maintenant évêque de Worcester, qui avait dénoncé violemment l'*Essai sur l'entendement*, dans une défense du dogme de la Trinité contre les Unitaires. Le passage incriminé était surtout cette phrase du livre IV (chap. III, sect. 6) : « Nous avons l'idée de matière et l'idée de pensée; mais peut-être ne serons-nous jamais en état de savoir s'il y a ou non des êtres purement matériels doués de pensée. » Rien ne fait plus d'honneur à Locke que ses réponses, si parfaites qu'on les publie aujourd'hui en Angleterre avec l'*Essai*, même dans les édi-

1. Il semble que ses amis, en l'appelant à ce poste, aient moins voulu lui imposer une besogne fatigante qu'assurer au nouveau Conseil l'autorité de son nom, et à lui-même dans sa retraite un traitement annuel de 1000 livres.

2. En 1699, par exemple, il démontra la nécessité de réformer le calendrier. On sait, en effet, que jusque-là, et encore plusieurs années après, les Anglais persistaient à faire commencer l'année le jour de l'Annonciation, 25 mars, au lieu du 1er janvier. — Ses *Elements of natural philosophy* furent écrits vers ce temps-là pour le jeune fils de lady Masham. — Son traité posthume et nachevé *Of the Conduct of the human Understanding* était aussi en préparation à cette époque.

tions scolaires. Jamais on n'opposa à des attaques aussi confuses, aussi étourdiment violentes, une argumentation plus serrée, plus calme, assaisonnée de plus d'esprit. Quel contraste entre cette polémique et celle que Locke soutint quelque temps après au sujet du libre arbitre, contre son ami Limborch! Dans les lettres qu'ils échangèrent à ce propos, pas une objection de Limborch qui ne soit l'expression courtoise et sincère d'un vrai scrupule, d'un doute réfléchi, motivé et de bonne foi; pas un mot de Locke qui révèle la moindre obstination ou vanité : de part et d'autre, un sentiment unique, l'amour du vrai; une même disposition admirable à s'incliner devant de bonnes raisons.

Les attaques passionnées sont rarement sans effet : celles de Stillingfleet furent sans doute cause que l'*Essai* fut, du vivant même de l'auteur, interdit dans les colléges ; défense fut faite aux « tutors » de le lire avec leurs « pupils ». Locke, que la lutte avait aguerri, s'en émut d'ailleurs médiocrement. « *I take what has been done*, écrivait-il à son jeune ami Collins, *as a recommandation of that book to the world.* » Même l'accusation d'hérésie ne pouvait maintenant l'effrayer plus que de raison. Il écrivait à Esther Masham : « Je veux puiser ma religion dans l'Écriture ; mais, qu'elle tombe sous telle dénomination ou sous telle autre, je m'en soucie peu, car je pense qu'au dernier jour il me sera demandé non pas si j'ai été de l'Église d'Angleterre ou de l'Église de Genève, mais si j'ai aimé, cherché et embrassé la vérité. » C'est dans ces sentiments qu'il passa les dernières années de sa vie, presque absolument retiré du monde à partir de 1700. De plus en plus affaibli, il ne quittait plus sa chère retraite d'Oates, où l'on venait le voir de tous les points de l'Angleterre. Il y attirait surtout son cousin, Peter King, membre du Parlement, le seul parent avec qui il fût en relations dans sa vieillesse ; mais sa vraie famille était celle de ses hôtes, où tout le monde rivalisait d'empressement auprès de lui, de soins affectueux dans ses heures de souffrance et de détresse. Sa toux était presque continuelle, ses étouffements plus fréquents et plus douloureux. Plusieurs fois, il fut en danger de mort. Depuis longtemps, ses jambes enflaient; il ne sortait plus qu'en voiture. A la fin, il avait toujours aux pieds un froid intolérable. Dans l'intervalle de ses crises, il écrivait pourtant encore, par exemple un *Essai sur les miracles* et des *Commentaires sur les Epîtres de saint Paul.* Mais il n'eut pas le temps d'achever une quatrième « Lettre sur la tolérance », commencée à l'occasion d'attaques nouvelles, comme s'il eût voulu jusqu'à son dernier moment plaider contre les violents cette cause des sages, cause à la fois politique et philosophique, la grande passion de toute sa vie.

Ayant écrit deux admirables lettres d'adieu, destinées à être remises après sa mort, l'une à Collins, l'autre à Peter King, il se recueillit pour mourir. Lady Masham lui lisait la Bible; il s'entretenait avec elle de pensées pieuses, se recommandait à ses prières, lui parlait de l'autre vie. « J'ai à peu près fini ma tâche, lui disait-il, et j'en remercie Dieu. Tout au plus ai-je deux ou trois jours à vivre encore : peut-être vais-je mourir cette nuit... Je meurs dans des sentiments de parfaite charité pour tous les hommes, et en sincère communion avec tous les chrétiens, de quelque nom qu'ils s'appellent. » Il eut encore quelques intervalles de répit, pendant lesquels Coste (précepteur des enfants de la maison et traducteur de l'*Essai*) lui lisait Horace. Mais quoique en possession de toutes ses facultés, ses forces décroissaient toujours. Le 28 octobre 1704, à l'âge de 72 ans, il s'éteignit dans son fauteuil, lady Masham lui faisant la lecture. « Sa mort, dit-elle, fut comme sa vie, vraiment pieuse, mais naturelle, douce et simple. » Par son testament, il partageait son avoir à ceux qu'il avait aimés, n'oubliant personne et réglant tout dans le menu détail. Un article additionnel demandait qu'on lui fît les funérailles les plus modestes, en consacrant à acheter des vêtements aux plus pauvres ouvriers d'Oates l'argent que des funérailles plus pompeuses auraient coûté. On l'enterra près de l'église de la paroisse, au village de High Laver, où se lit encore sur sa tombe cette épitaphe, qu'il avait rédigée lui-même : *Siste Viator. — Hic juxta situs est Johannes Locke. Si qualis fuerit rogas, mediocritate sua contentum se vixisse respondet. Litteris innutritus, eousque tantum profecit, ut veritati unice litaret. Hoc ex scriptis illius disce; quæ quod de eo reliquum est majori fide tibi exhibebunt, quam epitaphii suspecta elogia. Virtutes si quas habuit, minores sane quam quas sibi laudi, tibi in exemplum proponeret. Vitia una sepeliantur. Morum exemplum si quæras in Evangelio habes : vitiorum utinam nusquam : mortalitatis certe (quod prosit) hic et ubique. — Natum Anno Dom. 1632, Aug. 29°, Mortuum Anno Dom. 1704, oct. 28°, Memorat hæc tabula brevi et ipsa interitura.*

De toute cette vie, accidentée, multiple, la physionomie de l'homme se dégage assez nettement, à la fois mobile et calme, douce et vive. Point de morgue, rien de théâtral, pas la moindre affectation ni singularité : en toutes choses, une simplicité parfaite. En lui, tout avait ce caractère : ses traits purs, sa figure souffrante, mais ouverte et vraie, ses manières, son langage, toute sa personne, toutes ses habitudes [1].

1. « Sa mise était très-soignée, mais toujours simple ; son régime, celui de tout le monde, sauf qu'il ne buvait que de l'eau. » Lady Masham. — Il aimait tous les exercices du corps, se plaisait à jardiner, à monter à cheval.

Nulle autre originalité qu'une distinction exquise et le plus rare mélange d'élégance et de correction, d'aisance et de gravité. D'une sociabilité charmante sans banalité, il était affable envers tous, surtout envers les petits. Il s'échauffait volontiers dans la discussion, mais n'y apportait jamais ni intolérance ni aigreur : il laissait parler ses contradicteurs et savait écouter. La seule chose qu'il ne pût souffrir, c'était la mauvaise éducation. Pour lui, la politesse était plus qu'un ornement ; c'était un devoir chrétien, la première marque de la bonté. Il était économe par amour de l'ordre, mais généreux par nature ; tenait ses comptes minutieusement et n'en faisait que plus grande la part des pauvres. Il blâmait comme une dureté de cœur et un manque d'humanité la manie qui fait dépenser pour des animaux inutiles de quoi tirer de la misère des familles laborieuses. Causeur aussi discret que spirituel, il raillait souvent, ne blessait jamais. Ce parfait homme du monde avait plus que personne cet *humour* britannique, fait d'ironie pénétrante et de mélancolie, qui exprime plaisamment des pensées profondes. Avec cela, solide, fidèle à la parole donnée, de bon conseil, et, sans jamais faire parade de son savoir, toujours prêt à faire profiter les autres de son expérience. En somme, tous les meilleurs traits du caractère anglais, avec prédominance des qualités fines sur les qualités fortes, moins de hardiesse et plus de grâce. Il n'était pas moins Anglais par toutes les tendances de son esprit, libre avec passion, mais ayant horreur de la critique purement destructive et peu de goût par la spéculation pure. « Il aimait par-dessus tout la vérité, dit lady Masham, la vérité pour elle-même, toute vérité, mais surtout les vérités utiles. »

Nous avons maintenant à nous demander quels fruits a portés, quelle œuvre durable a accomplie cet esprit vaste et excellent, qui paraîtrait plus grand peut-être, s'il eût été moins bien équilibré.

HENRI MARION.

(A suivre.)

ÉTUDES DE SOCIOLOGIE

LE GOUVERNEMENT CÉRÉMONIEL [1]

IV. — Présents.

Quand nous lisons que Cook « présenta au roi (d'Otahiti) deux grandes hachettes, quelques chapelets brillants, un miroir, un couteau et quelques clous ; » ou quand Speke, décrivant sa réception par le roi d'Uganda, raconte : « Je dis alors que j'avais apporté le meilleur fusil du monde — la carabine de Whitworth — et que je le priais de l'accepter avec quelques autres bagatelles; » nous voyons comment les voyageurs, venant en contact avec des peuples étrangers, cherchent à gagner leur faveur par des présents. Deux résultats concomitants sont obtenus de cette façon : la satisfaction immédiate causée par le prix de la chose donnée tend à faire naître une disposition amicale chez les personnes que l'on approche; en outre, l'expression tacite d'un désir de plaire produit un effet analogue. Ce désir est le germe d'où se développe l'usage de faire des présents comme acte cérémoniel.

Le lien entre les mutilations et les présents — entre l'offre d'une partie du corps et celle d'un autre objet — est mis en lumière par un récit de Garcilasso touchant les anciens Péruviens. On y voit en même temps comment l'offre de présents devient un acte de propitiation, abstraction faite de la valeur de l'objet offert. En décrivant des hommes qui portent des fardeaux à travers les défilés des montagnes, Garcilasso rapporte qu'ils ôtent leur charge sur le sommet et s'adressent ensuite chacun au dieu Pachacamac, en ces termes :

« Je te rends grâces que ceci a été porté » ; et, présentant une offrande, ils s'arrachaient un poil du sourcil, ou ils ôtaient de leur bouche l'herbe appelée *coca*, comme l'objet le plus précieux qu'ils eussent à offrir. Ou, s'il n'y avait rien de mieux, ils offraient un petit bâton, un brin de paille, ou même un morceau de pierre ou de terre. On trouvait de grands monceaux de ces offrandes sur les sommets des défilés à travers les montagnes. »

1. Voir les numéros de Janvier, Février, Mars 1878.

Sous cette forme nouvelle, ces offrandes d'une partie d'eux-mêmes ou d'objets auxquels ils attachaient de la valeur, ou même d'objets sans prix, nous paraissent étranges. Mais elles le paraîtront moins si nous nous rappelons qu'en France nous pouvons tous les jours voir au pied d'un crucifix élevé sur une route un tas de petites croix faites de deux morceaux de bois cloués ensemble et dont la valeur intrinsèque n'est pas supérieure à celle des pailles, des bâtons et des pierres que les Péruviens donnaient comme offrande. Elles démontrent aussi cette vérité que l'acte d'offrir des présents se transforme en un acte cérémoniel exprimant un désir de propitiation. Nous pouvons voir par l'exemple de certains animaux intelligents, combien la substitution d'un présent nominal à un présent réel est naturelle, quand ce dernier est impossible à trouver. Un chien de chasse, habitué à plaire à son maître en cherchant les oiseaux tués, etc., prendra l'habitude de rapporter à d'autres moments un objet quelconque pour montrer son envie de plaire. En voyant pour la première fois le matin, ou après une absence, une personne envers laquelle il a des dispositions amicales, il ne se bornera pas aux démonstrations de joie habituelles, mais il cherchera et rapportera dans sa gueule une feuille morte, un rameau ou quelque autre petit objet qui se trouve à sa portée. Cet exemple, qui montre la genèse naturelle de cette cérémonie propitiatoire, nous fait aussi voir à quel infime degré commence le processus de la symbolisation; il nous montre en outre comment l'acte symbolique est à l'origine une répétition de l'acte symbolisé aussi exacte que les circonstances le permettent.

Ces préliminaires nous ayant appris comment l'acte d'offrir des présents se transforme en un acte cérémoniel, nous allons observer les différentes variétés de cette cérémonie et les institutions sociales qu'elle a fait naître dans la suite.

Dans les tribus sans gouvernement, dans celles où le gouvernement est instable, et dans celles où l'autorité, quoique régulièrement établie, est faible, l'usage des présents n'est pas réglé. Les Australiens, les Tasmaniens, les Fuégiens en sont des exemples, et quand nous lisons des récits concernant les races sauvages américaines faiblement organisées, telles que les Esquimaux, les Chinoks, les Serpents, les Comanches, les Chippeways, etc., ou touchant celles qui sont organisées démocratiquement, comme les Iroquois et les Creeks, nous remarquons, outre l'absence d'une forte autorité personnelle, que l'offre de présents comme observance politique est à peine mentionnée.

Ces récits forment un contraste frappant avec les descriptions des

usages parmi ces races américaines qui étaient parvenues de bonne heure, sous des gouvernements despotiques, à un haut degré de civilisation. Dans le Mexique, raconte Torquemada, « quand quelqu'un va saluer le chef ou roi, il emporte avec lui des fleurs et des cadeaux. » De même nous lisons à propos des Chibchas : « Quand ils apportaient un présent pour négocier ou pour parler avec le cacique (car personne n'allait le visiter sans lui apporter un cadeau), ils entraient la tête et le corps inclinés en avant ; » et les anciens habitants du Yucatan, « quand ils allaient à la chasse ou à la pêche ou quand ils rapportaient du sel, donnaient toujours une portion au chef. » Les peuples d'un autre type, comme les Malayo-Polynésiens, vivant dans un état social également avancé, sous l'autorité incontestée de leurs chefs, observaient cette même coutume. En parlant des objets donnés à la populace tahitienne en échange de provisions, de vêtements du pays, etc., Forster dit : « Cependant nous trouvâmes que toutes ces richesses allaient, comme présents ou tributs volontaires, augmenter le trésor des différents chefs, qui, à ce qu'il paraît, étaient les uniques possesseurs de toutes les hachettes et de toutes les haches d'armes. » Aux îles Fidji aussi, « quiconque demande une faveur au chef ou désire entrer avec lui en relations amicales doit apporter un présent. »

Par ces derniers exemples, nous pouvons voir comment l'usage d'offrir des présents aux chefs, après avoir été un acte volontaire de propitiation, devient un acte obligatoire ; car, en lisant que « les chefs Tahitiens pillaient les plantations de leurs sujets à leur gré, » et que dans les îles Fidji « les chefs s'emparent de force de la propriété des autres et de leurs personnes », nous avons la preuve manifeste que l'offre de présents s'est transformée en l'usage de donner une partie afin de ne pas perdre le tout. C'est à la fois le moyen de satisfaire la cupidité et celui d'exprimer la soumission.

Cependant il est rare ou il n'arrive jamais que dans une tribu simple l'usage d'offrir des présents atteigne ce développement. A l'origine, il n'existe pas une grande différence entre le chef et les autres membres de la tribu ; il n'est pas entouré d'hommes prêts à imposer de force ses volontés ; il n'inspire donc pas assez de crainte pour que l'offre de présents se transforme en une cérémonie habituelle. C'est seulement dans les sociétés composées, quand de nombreuses tribus ont été soumises par une tribu conquérante de la même race ou d'une autre, qu'il se forme une classe gouvernante composée de chefs supérieurs et inférieurs assez élevés au-dessus des autres et assez puissants pour inspirer la terreur nécessaire. Les exemples précédents sont tous empruntés à des sociétés où la royauté est déjà établie.

Naturellement, cette cérémonie prend simultanément une forme plus étendue, car, là où il existe à la fois des chefs subordonnés et un chef supérieur, la faveur de ce dernier est recherchée par le peuple en général et par les chefs inférieurs. De là deux manières d'offrir des présents.

Un cas où l'usage a conservé son caractère primitif nous est fourni par le Tombouctou. Ici, « le roi ne lève pas de tribut sur ses sujets ni sur les marchands étrangers, mais il reçoit des présents. » Et Caillé ajoute : « Dans ce pays, il n'y a pas de gouvernement régulier. Le roi est comme un père qui gouverne ses enfants. Quand une dispute s'élève, il assemble le conseil des anciens. » C'est dire que les présents restent facultatifs là où le pouvoir royal n'est pas fort. Chez un autre peuple africain, les Kaffirs, nous voyons les présents perdre le caractère de dons volontaires. Les revenus du roi consistent en une contribution annuelle de bétail, de prémices des fruits, etc., et, quand un Koossa (Kaffir) ouvre son grenier, il doit envoyer un peu de grain à ses voisins et une plus grande portion au roi. En Abyssinie aussi, il y a un alliage semblable d'exactions et de dons volontaires : outre des contributions payées sous la forme de pièces d'étoffe et de blé, le prince de Tigré reçoit des présents annuels. Un système analogue de dons en partie réguliers et en partie facultatifs offerts par les peuples au roi est établi dans toute l'Afrique orientale. Si l'on se rappelle que là où le pouvoir royal est devenu fort, les sujets tiennent seulement leurs propriétés en vertu d'une tolérance, on comprendra cette tendance d'offrir, outre les présents qui cessent d'être des actes de propitiation parce qu'ils sont imposés par l'usage, d'autres présents qui sont des actes de propitiation parce qu'ils sont inattendus. Quand Burton nous rapporte qu'au Dahomey les habitants sont peu stimulés à acquérir des richesses, parce que le propriétaire en serait certainement dépouillé aussi souvent que cela en vaudrait la peine, et quand nous lisons à propos des anciens rois de Bogota que « non-seulement ils recevaient plusieurs fois l'an les tributs ordinaires et d'autres dons semblables, mais qu'ils étaient encore les maîtres absolus des propriétés et de la vie de leurs sujets, » nous pouvons voir pourquoi l'usage introduit toujours de nouveaux dons volontaires à côté des dons qui, ayant d'abord été facultatifs et irréguliers, sont devenus obligatoires et réguliers.

Si nous devons considérer les présents offerts par un particulier à son chef ou roi comme un acte de soumission, à plus forte raison faut-il considérer comme tel les présents offerts par un chef inférieur à un chef supérieur : ici, où l'insubordination est plus à craindre,

la cérémonie devient une preuve encore plus forte de soumission. C'est pourquoi l'offre de présents se transforme en une reconnaissance formelle de la suprématie. Dans l'ancien Vera Paz, « dès qu'un roi était nommé... tous les chefs des tribus se présentaient eux-mêmes ou envoyaient des parents... avec des présents. Ils déclaraient (au moment de la proclamation) qu'ils approuvaient son élection et l'acceptaient comme roi. » Chez les Chibchas, quand un nouveau roi montait sur le trône, « les principaux de la tribu prêtaient le serment d'être des vassaux obéissants et fidèles, et, comme preuve de leur soumission, chacun lui donnait un bijou ainsi qu'un certain nombre de lapins, etc. » Toribio dit des Mexicains : « Chaque année, à certaines fêtes, les Indiens qui ne payaient pas d'impôts, même les chefs, offraient des présents aux souverains, en signe de subordination. » De même au Pérou : « Personne n'approchait Atahualpa sans apporter un présent comme témoignage de soumission, et, quoique ceux qui venaient fussent des hommes nobles et puissants, ils entraient portant les présents sur le dos et sans souliers. » Deux récits que nous trouvons dans les annales des Hébreux montrent bien, par leur contraste, que l'offre de présents implique la soumission. Il est dit de Salomon : « Il régnait sur tous les rois depuis le fleuve jusqu'au pays des Philistins et jusqu'à la frontière de l'Égypte, » et aussi « que tous les rois de la terre venaient auprès de Salomon et apportaient chacun des présents.... une certaine quantité tous les ans. » D'autre part, il est écrit que, lorsque Saül fut choisi pour roi, les enfants de Bélial dirent : « Comment cet homme pourra-t-il nous protéger? Et ils le méprisèrent et ne lui apportèrent pas de présent. » Dans les pays les plus reculés de l'Orient, les présents apportés au chef suprême ont toujours la même signification. Dans le Japon, « c'était le devoir de tous les seigneurs de venir et de présenter leurs respects à la cour impériale une fois par an, quand ils offraient des présents ; » de plus, « le monarque séculier présente ses respects et ses devoirs une fois par an au mikado... par une ambassade solennelle et par de riches présents. » En Chine, les présents sont des signes évidents de soumission. A côté de la mention qu' « à l'installation du grand khan quatre mille messagers et ambassadeurs, chargés de présents, assistèrent à la cérémonie, » nous lisons que les officiers mongols demandèrent aux Franciscains députés par Innocent IV « si le pape savait que le grand khan était le fils du ciel et que la suprématie sur la terre lui appartenait de droit... quel présent ils avaient apporté de la part du pape au grand khan... » La manière dont on interprétait l'acte d'offrir des présents au roi de Burmah est également significative. D'après Yule, on fit de

grands efforts « autrefois pour introduire les ambassadeurs étrangers comme des suppliants « les jours de pardon » parmi les vassaux et les tributaires de l'empire, leurs présents étant représentés comme des offrandes déprécatives, afin de détourner la punition méritée par des offenses contre leur suzerain et maître. »

L'histoire primitive de l'Europe nous montre également par des exemples que l'offre de présents avait pour but une propitiation générale, une propitiation spéciale, et était en outre un témoignage de soumission. On nous rapporte que pendant la période mérovingienne, « en un certain jour, une fois par an, au Champ-de-Mars, des présents étaient offerts, selon l'ancien usage, aux rois par le peuple, » et que cet usage continua de subsister jusque dans la période carlovingienne, les présents étant de toute sorte, des mets et des liqueurs, des chevaux, de l'or, de l'argent, des bijoux, des vêtements. Nous savons qu'ils étaient offerts par des particuliers et par des communautés, les villes exprimant ainsi leur soumission. Nous savons également qu'à partir de l'époque de Gontran, qui fut comblé de présents par les habitants d'Orléans à son entrée dans la ville, l'usage s'établit dans les villes de rechercher par des présents les bonnes grâces des monarques qui les visitaient, et que plus tard ces présents devinrent obligatoires. Dans l'ancienne Angleterre, aussi, quand le monarque visitait une ville, les présents, d'abord volontaires, ensuite obligatoires, imposaient une si lourde charge, que dans quelques cas « le passage de la famille royale et de la cour était regardé comme un grand malheur ».

Ainsi groupés, ces témoignages suggéreront à tous les lecteurs la conclusion que les présents, après avoir été d'abord propitiatoires, volontaires et exceptionnels, et après être devenus, à mesure que le pouvoir politique s'est fortifié, moins volontaires et plus généraux, ont donné peu à peu naissance à des contributions universelles et obligatoires, à un tribut régulier, et que, avec l'établissement de la circulation monétaire, ce tribut s'est changé en impôts. Ce que Malcolm dit des usages de la Perse nous fait bien voir comment cette transformation s'opère, quelles causes y poussent continuellement et convertissent des présents extra-volontaires en des présents extra-involontaires. En parlant « des taxes irrégulières et oppressives auxquelles les Persans sont continuellement exposés », il dit : « Les premières d'entre ces taxes extraordinaires peuvent être appelées des présents habituels et extraordinaires. Les présents habituels sont ceux offerts annuellement au roi par tous les gouverneurs des provinces et des districts, les chefs des tribus, les ministres et tous les grands dignitaires, à la fête de Nourouz, ou à l'équinoxe du

printemps... La somme présentée à cette occasion est généralement réglée par l'usage ; si elle n'est pas atteinte, il y a disgrâce ; si elle est dépassée, il y a surcroît de faveur. »

Différents cas nous montrent par la nature des objets donnés et par le retour périodique des présents que sous cette espèce de pression les présents irréguliers furent remplacés par le tribut régulier. Nous supposons que les dons doivent être agréables : ils seront donc naturellement choisis parmi ce que le peuple a de meilleur et en plus grande abondance. Aussi, quand ils deviennent réguliers dans un vaste royaume, représentent-ils les produits des différents districts, comme dans l'ancien Pérou, où une province envoyait des bois odoriférants, une autre du coton, celle-ci des émeraudes et de l'or, celle-là des perroquets, du miel et de la cire ; ou dans l'ancien Mexique, où les villes donnaient « ce que la contrée produisait, du poisson, de la viande, du blé, du coton, de l'or, etc., car elles n'avaient pas d'argent monnayé. » Dans d'autres cas où la nature des présents n'est pas bien réglée, les dons offerts par le même endroit seront très-divers, comme, par exemple, ceux que les villes offraient aux anciens rois de France : « bœufs, moutons, vin, avoine, gibier, torches en cire, confitures, chevaux, armes, vases d'or et d'argent, etc. Évidemment, quand les présents deviennent un tribut, on trouvera cette variété d'articles, déterminée tantôt par le caractère de la localité, tantôt par les talents de quelques individus.

Dans quelques sociétés relativement petites où l'autorité gouvernementale est solidement établie, nous trouvons des exemples frappants de la manière dont l'offre de présents se transforme en payement de tribut à mesure qu'elle devient périodique. Dans les îles Tonga, « la classe supérieure des chefs offre au roi à peu près tous les quinze jours un présent consistant en porcs et en ignames ; ces chefs reçoivent à leur tour des présents de ceux qui sont placés au-dessous d'eux, ceux-ci de leurs inférieurs, et ainsi de suite jusqu'à la basse classe. » L'ancien Mexique, composé de provinces subjuguées à différentes époques et parmi lesquelles il y avait divers degrés de sujétion, montrait les différentes phases de la transformation des présents en tribut. Parlant de l'époque de Montézuma Ier, Duran dit : « La liste des tributs comprenait tout. Les provinces... payaient ces contributions... depuis qu'elles étaient conquises, afin que les vaillants Mexicains... cessassent de les détruire ; » ce passage prouve clairement que ces présents étaient d'abord propitiatoires. Plus loin nous lisons que « dans le Meztitlan le tribut n'était pas payé à époque fixe... mais quand le seigneur en avait besoin... Ils ne songeaient pas à accumuler les tributs, mais ils demandaient ce dont ils

avaient actuellement besoin pour les temples, les fêtes ou les chefs. » A propos des tributs dans tout le pays de Montézuma, consistant en « provisions, vêtements et une grande variété d'articles, » on nous dit : « Quelques-uns étaient payés annuellement, d'autres tous les six mois et d'autres tous les huit jours. » Ensuite, à propos des présents offerts par quelques personnes à l'époque des fêtes en signe de leur soumission, Toribio dit : « Ainsi il semble manifeste que les chefs, les marchands et les propriétaires n'étaient pas obligés de payer, mais payaient volontairement des taxes. »

Les commencements de l'histoire de l'Europe nous montrent quelques traces de cette transformation des présents volontaires en tribut obligatoire. Parmi les sources de revenus des rois mérovingiens, Waitz énumère les dons offerts volontairement par le peuple en différentes occasions (particulièrement à l'occasion des mariages), outre ceux qu'il offrait tous les ans primitivement aux assemblées de mars, mais plus tard à d'autres périodes vers le commencement de l'année ; ces dons, d'abord volontaires, devinrent progressivement des taxes fixes. Ensuite, parlant de ces mêmes présents annuels du peuple sous la dynastie carlovingienne, le même auteur dit que depuis longtemps ils n'étaient plus offerts librement et qu'Hincmar même les désigne sous le nom de taxes. Ils comprenaient des chevaux, de l'or, de l'argent, des bijoux, des réquisitions pour les palais du roi ; les cloîtres donnaient des vêtements, et Waitz ajoute que ces redevances ou *tributa* avaient toutes un caractère plus ou moins privé : quoique obligatoires, elles n'étaient pas encore devenues des impôts dans le sens littéral du mot. Certains documents prouvent que les présents volontaires offerts par les villes aux potentats qui y entraient devinrent également obligatoires. Il fallut les ordres exprès du roi pour que Paris offrît des présents au duc d'Anjou en 1584 et, en d'autres occasions, aux ambassadeurs et aux monarques étrangers.

La transformation eut lieu à mesure que la valeur des monnaies devenait plus fixe et les payements en argent plus faciles; exemple dans la période carlovingienne : « ce qu'on appelle l'*inferenda* est une redevance payée d'abord en bétail, maintenant en argent ; » exemple tiré de notre propre histoire : « les villes offrant au roi et à sa suite qui les traversaient de l'argent au lieu des dons en nature. » Le passage suivant extrait de Stubbs terminera convenablement la liste de nos témoignages :

« Les revenus ordinaires du roi d'Angleterre comprenaient uniquement les produits tirés des propriétés royales et de ce qui avait été le *folkland*, outre le *feormfultum* ou provisions en nature con-

verti en une taxe qui représentait ou bien les rentes réservées des anciennes possessions de la couronne, ou le tribut quasi-volontaire payé par la nation au chef qu'elle avait choisi. »

Ce passage indique à la fois que les dons volontaires sont devenus un tribut involontaire et que le tribut s'est transformé en taxe.

Si les dons volontaires, offerts pour gagner la faveur du chef suprême, se changent peu à peu en tribut et constituent dans la suite un tribut fixe, ne pouvons-nous pas nous attendre à ce que des dons offerts pour obtenir les services d'hommes puissants, quand leur aide est utile, deviennent également périodiques et finissent par se transformer en moyens de subsistance? Le processus indiqué plus haut par rapport au plus grand fonctionnaire de l'État ne se répétera-il pas pour les fonctionnaires inférieurs? Nous trouvons que la chose se passe ainsi.

Il faut d'abord remarquer que, outre les présents périodiques et ordinaires offerts comme acte de propitiation et de soumission, le chef suprême reçoit habituellement dans les temps primitifs des présents spéciaux, quand on invoque son pouvoir pour qu'il défende ou aide un sujet lésé. Chez les Chibchas, « personne ne pouvait paraître devant un roi, cacique ou chef, sans apporter un présent, qui devait être remis avant que la demande fût exposée. » Dans l'île de Sumatra, un chef « ne lève pas d'impôts et n'a ni revenu... ni émoluments de ses sujets... excepté ce qui lui est donné pour juger les causes. » Un usage semblable existe dans le nord-ouest de l'Inde. M. Drew nous dit de Sulab Singh, un des derniers chefs de Jummoo : « En donnant une roupie comme *nazar* (présent), tout le monde pouvait obtenir audience; on pouvait même dans une foule attirer ses regards en élevant une roupie et en criant : Maharajah, une pétition. Il se précipitait comme un faucon sur l'argent, et, l'ayant pris, il écoutait patiemment le pétitionnaire. » Certains documents prouvent que, dans les temps anciens, il existait chez nous un semblable état de choses. « Nous pouvons aisément croire, dit Broom en s'appuyant sur un fait rapporté par Lingard, que peu de princes à cette époque (anglo-saxonne) refusaient d'exercer les fonctions judiciaires quand ils étaient sollicités par des favoris, tentés par des présents ou excités par la cupidité ou l'avarice. » En lisant qu'au commencement de la domination normande « la première démarche pour se faire rendre justice consistait à obtenir par pétition ou à acheter à prix d'argent » l'ordre du roi commandant à l'accusé de paraître devant lui, nous pouvons conjecturer que le prix fixé pour ce document représentait ce qui avait été primitivement le présent offert au roi, pour obtenir son intervention comme

juge. Cette conjecture n'est pas sans fondement. Blackstone dit : « De nos jours, on pense à la vérité que l'obtention des ordonnances royales est de droit commun, si l'on paye les droits indiqués ; » ce qui implique un temps antérieur, où elles étaient accordées comme une faveur royale qu'il fallait mériter par un acte de propitiation.

Quand les fonctions judiciaires ou autres sont déléguées, il faut naturellement offrir aussi des présents pour obtenir l'aide des fonctionnaires, et ces présents, d'abord volontaires, deviendront obligatoires. Les anciennes annales de l'Orient en fournissent les preuves. Ainsi, dans *Amos*, II, 6, on donne à entendre que les juges recevaient des présents, comme les magistrats turcs, dit-on, en reçoivent encore de nos jours dans les mêmes régions. La supposition du prophète et de l'observateur moderne, d'après laquelle cet usage serait l'effet de la corruption, est un des nombreux cas où l'on prend à tort le reste d'un état inférieur comme la dégénération d'un état supérieur. De même en France les juges recevaient dans les temps anciens « des épices » comme témoignage de reconnaissance de la part de ceux qui avaient gagné leur procès. Vers 1369, sinon plus tôt, ces « épices » furent converties en argent ; et en 1402 on les regardait comme un droit. Cet usage s'est maintenu jusqu'à la Révolution. Dans notre propre histoire, le cas de Bacon n'est ni isolé ni nouveau, mais il prouve un ancien usage qui a survécu : certaines annales locales démontrent qu'on avait coutume d'offrir des présents aux officiers de justice et à leur suite ; le fait est constaté par ce dicton : « Jamais on n'a pu approcher un homme puissant, un magistrat ou un courtisan sans l'accompagnement oriental, — un présent. » Ce qui prouve qu'anciennement les dons propitiatoires offerts aux fonctionnaires de l'Etat constituaient, dans quelques cas, leur unique revenu, c'est qu'au XIIe siècle les grandes charges de la maison du roi étaient vénales ; on peut induire de ce fait que la valeur des présents reçus était assez grande pour qu'on trouvât intérêt à acheter ces charges. L'ancienne Russie semble nous montrer un état de société où les émoluments des serviteurs et des délégués du chef suprême consistaient principalement, sinon uniquement, dans les présents qu'ils recevaient. Karamsin répète les observations des voyageurs qui visitèrent la Moscovie dans le XVIe siècle. « Est-il surprenant, disaient ces étrangers, que le Grand Prince soit riche ? Il ne donne de l'argent ni à ses troupes ni à ses ambassadeurs ; il enlève même à ces derniers tous les objets précieux qu'ils rapportent des pays étrangers... Néanmoins ces hommes ne se plaignent pas. » D'où il faut conclure que, ne recevant ni rétributions ni émoluments d'en haut, ils vivaient des présents d'en bas. De plus, ces

faits jettent aussi de la lumière sur l'état actuel des choses en Russie ; car il est évident que les prétendus cadeaux réclamés par les pauvres fonctionnaires russes, avant de remplir leur devoir, représentent les présents qui formaient leurs seuls moyens de subsistance à l'époque où ils n'avaient pas de salaire.

L'habitude nous a tellement familiarisés avec le payement de sommes fixes pour des services spécifiés, que nous supposons, comme d'ordinaire, qu'il en a toujours été ainsi. Mais quand nous lisons que dans des sociétés faiblement organisées, comme celle des Bechuanas, les chefs accordent à leurs officiers « une petite portion de nourriture ou de lait et les laisse se pourvoir pour le reste par la chasse ou l'extraction des racines sauvages », et quand on nous dit que dans les sociétés beaucoup plus avancées, par exemple au Dahomey, « aucun officier ni serviteur du gouvernement ne reçoit de paie », nous voyons que primitivement les serviteurs du grand chef, n'étant pas entretenus aux frais publics, sont obligés de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance. Puisque leur position leur donne le pouvoir de faire du mal ou du bien aux sujets, puisqu'en réalité on ne peut le plus souvent s'adresser au chef supérieur que par leur intermédiare, il y a les mêmes motifs pour gagner leur bon vouloir par des présents que pour gagner celui du chef supérieur : de là le développement parallèle du revenu dans les deux cas. L'induction suivant laquelle les émoluments payés aux officiers politiques commencent de cette façon sera vérifiée tout à l'heure par sa concordance avec l'induction, plus nettement établie, que telle est l'origine de l'entretien des fonctionnaires ecclésiastiques.

Comme on se représentait primitivement le double de l'homme mort comme pouvant être vu et touché aussi bien que le mort lui-même, comme on s'imaginait qu'il était également sujet à la douleur, au froid, à la faim, à la soif, on supposait naturellement qu'il avait besoin de manger, de boire, de se vêtir, etc., et qu'on pouvait gagner son bon vouloir en lui fournissant le nécessaire. A l'origine, les présents offerts aux morts avaient donc la même signification et les mêmes raisons d'être que ceux offerts aux vivants.

Sur tous les points du globe, nous trouvons que dans les sociétés peu avancées les offrandes aux morts marchent de front avec les offrandes aux vivants. Des mets et des liqueurs sont déposés à côté des cadavres non enterrés par les Papuans, les Tahitiens, les habitants des îles Sandwich, les Malanans, les Badagas, les Karens, les anciens Péruviens ; en Afrique, par le peuple de Sherbro, de Loango, les nègres de l'intérieur, les Dahomans, etc. ; dans les régions élevées de l'Inde par les Bhils, les Santals, les Kukes, etc. ; en Améri-

que, par les Caraïbes, les Chibchas, les Mexicains; et le même usage était général parmi les anciennes races de l'Orient. Les Esquimaux offrent périodiquement des vêtements aux morts à titre de présents. En Patagonie, on ouvre tous les ans les chambres sépulcrales et on donne aux morts de nouveaux vêtements; il en était de même chez les anciens Péruviens. Quand nous lisons qu'un chef néo-calédonien dit à l'esprit de son ancêtre : « Père miséricordieux, voici de la nourriture pour toi; mange-la, et sois bon pour nous à cause de cette offrande »; ou quand le Veddah, appelant par son nom un parent mort : « Viens et prends ces mets; donne-nous notre nourriture, comme tu le faisais pendant ta vie, » ce sont là des preuves incontestables que l'unique différence entre l'acte d'offrir des présents aux morts et celui d'en offrir aux vivants, consiste en ce que dans le premier cas celui qui les reçoit est invisible.

Nous remarquerons qu'il existe des motifs analogues pour obtenir la faveur des nombreux êtres surnaturels dont les hommes primitifs se croient environnés : nos ancêtres Scandinaves laissent pour les Elfes des fragments de pain et de gâteau; aux jours de fête, les Dyaks placent des mets et des liqueurs sur les sommets des maisons, pour nourrir les esprits; différentes races dans toutes les parties du monde jettent de côté des portions d'aliments et versent quelques gouttes de leur breuvage pour les esprits, avant de commencer leurs repas. Voyons maintenant comment la coutume d'offrir des présents se développe avec la conception de l'être surnaturel. Les objets offerts et les motifs pour les offrir restent les mêmes; on déguise seulement cette identité par l'emploi de mots différents : on dit oblations pour la Divinité et présents pour les hommes. L'identité originale ressort de ce que dit Guhl au sujet des Grecs : « Les présents, selon un ancien proverbe, déterminent les actes des dieux et des rois; » elle est également démontrée par un verset des Psaumes (LXXVI, 11) : « Faites des vœux, et acquittez-les envers le Seigneur votre Dieu; que tous ceux qui se présentent apportent des offrandes à Celui qui doit être craint! » De plus, nous trouverons un parallélisme très-significatif dans les détails.

Les mets et les liqueurs, qui constituent primitivement les présents propitiatoires offerts à un être vivant aussi bien qu'à un esprit, restent partout les éléments essentiels des oblations faites à une divinité. De même que, dans les sociétés où le pouvoir politique se développe progressivement, les aliments forment à l'origine la partie principale des présents offerts au chef d'abord irrégulièrement, ensuite régulièrement; de même, dans les sociétés où se développe le culte des ancêtres et où l'esprit est devenu un dieu, les offrandes,

devenant habituelles, ont partout et toujours comme élément commun des mets et des liqueurs. Il est inutile de citer des preuves, quant aux sociétés peu avancées ; le fait est également bien connu, quant aux sociétés plus avancées, quoique sa signification soit ignorée, là où il devrait être le mieux compris. Si un Zulu tue un bœuf pour s'assurer le bon vouloir de l'esprit de son parent mort qui se plaint dans un songe de n'avoir pas été nourri, si parmi les Zulus cet acte privé se développe en un acte public où un taureau est tué périodiquement « comme offrande propitiatoire à l'esprit de l'ancêtre immédiat du roi », nous pouvons, sans risque d'être inconvenants, demander si telle n'est pas l'origine de certains actes comme ceux d'un roi égyptien qui, par des hécatombes de bœufs, espère plaire à l'esprit de son père déifié; mais il est défendu de supposer que telle est également l'origine des sacrifices d'animaux faits à Jahveh, au sujet desquels on trouve des commandements si précis dans le *Lévitique*. Quand nous lisons que chez les Grecs « c'était la coutume de rendre aux dieux les mêmes offices que ceux dont les hommes ont besoin : les temples étaient leurs demeures, les sacrifices leur nourriture, les autels leurs tables, » il est permis d'observer l'analogie entre ces présents d'aliments offerts aux dieux et les présents d'aliments offerts sur la tombe des morts, et de remarquer que tous deux dérivent de présents pareils faits aux vivants; mais il faut absolument rejeter la pensée que la présentation de viande, de pain, de fruits et de liqueurs à Jahveh ait une origine semblable, quand même il existe un parallélisme complet entre les gâteaux qu'Abraham fait cuire pour le Seigneur, quand celui-ci vient le voir sous sa tente dans les plaines de Mambré et le pain de proposition posé sur l'autel et remplacé de temps en temps par d'autre pain frais et chaud. Ici cependant, nous notons ces parallélismes, et nous ajouterons cette observation : quoique aux époques postérieures de l'histoire des Hébreux, l'interprétation originale et palpable des sacrifices ait été obscurcie, et quoique la théorie primitive ait subi depuis des variations progressives, cependant la forme survit. La lecture pendant la quête dans notre Église conserve ces mots : « Accepte notre aumône et notre offrande; » et à son couronnement la reine Victoria a offert sur l'autel, par les mains de l'archevêque, « une nappe d'autel en or et un lingot d'or, » une épée, du pain et du vin pour la communion, ensuite une bourse pleine d'or; et cette offrande a été suivie par la prière « de recevoir ces oblations ».

Considérés sans prévention, les témoignages recueillis dans toutes les parties du monde démontrent que les oblations sont primitive-

ment des présents au sens littéral. Des animaux sont donnés au roi, tués sur les tombes, sacrifiés dans les temples; des mets cuits sont fournis aux chefs, déposés sur les tombes, placés sur les autels; les prémices des fruits sont également offertes aux chefs vivants, aux chefs morts, aux dieux; ici de la bière, là du vin, ailleurs du *chica*, sont envoyés à un potentat visible et versés comme libation à une divinité invisible; de l'encens, brûlé en quelques endroits devant des personnes de distinction, est brûlé devant les dieux en différents pays; et, outre tous ces objets de consommation, des articles précieux de tout genre, offerts dans le but d'attirer les bonnes grâces, sont accumulés dans les trésors des rois et dans les temples des dieux.

Il y a encore une remarque importante à faire. Nous avons vu que le présent offert au chef était d'abord un acte de propitiation à cause de sa valeur intrinsèque, mais qu'il eut plus tard un effet propitiatoire extrinsèque, puisqu'il impliquait la soumission. De même les présents au maître invisible, considérés d'abord comme ayant une utilité directe, deviennent indirectement des témoignages d'obéissance, et leur signification secondaire donne ce caractère cérémoniel au sacrifice qui survit encore.

Maintenant nous arrivons à une conséquence importante. De même que le présent offert au chef se transforme dans la suite en revenu officiel, de même le présent offert au dieu se convertit dans la suite en revenu ecclésiastique.

Prenons comme point de départ cet état primitif où il n'existe aucune organisation définie, ni politique ni ecclésiastique, et où la dernière est représentée par le *médecin*, dont les fonctions consistent plutôt à chasser les mauvais esprits qu'à rendre propices les esprits faciles à apaiser. A ce moment, le présent offert à l'être surnaturel est souvent partagé entre ce dernier et ceux qui désirent obtenir sa faveur. Il règne une conjecture vague et confuse, selon laquelle l'être surnaturel prend une portion substantielle des aliments offerts ou se nourrit de leur prétendue essence spirituelle, tandis que les fidèles consomment l'enveloppe naturelle. Nous avons déjà indiqué à propos de quelques autres usages primitifs la signification de ce repas : en même temps que l'être surnaturel est rendu propice par l'offrande d'aliments, grâce à ce repas pris en commun, il s'établit entre lui et les fidèles un pacte impliquant, d'une part, protection, d'autre part, soumission. L'opinion primitive d'après laquelle les qualités d'un objet, inhérentes à toutes ses parties, sont acquises par ceux qui le consomment, et que, par conséquent, ceux qui

consomment deux parties d'une chose fixent en eux quelque qualité qui les unit, cette même opinion qui fonde la coutume de former une alliance fraternelle en buvant du sang les uns des autres, qui crée le rite funèbre d'offrir du sang, qui suggère les pratiques du sorcier, qui donne de la force aux droits fondés sur le fait d'avoir pris part au même repas, cette opinion est l'origine de l'usage général de consommer une partie de l'offrande d'aliments faite à l'esprit ou au dieu. En quelques endroits, tout le peuple prend part à l'offrande; ailleurs ce sont seulement les médecins et les prêtres; et en quelques lieux la dernière pratique est habituelle, tandis que la première est occasionnelle, comme dans l'ancien Mexique, où les communiants « qui avaient pris part au festin sacré s'engageaient ainsi à servir le dieu pendant l'année suivante ».

Le fait qui nous intéresse ici, c'est que les présents ainsi employés ont donné naissance à la subsistance fournie aux prêtres. Quand nous lisons que les prêtres des Chippeways « sont entretenus par des contributions volontaires de provisions » et que les prêtres des Khonds ont de certains revenus éventuels et reçoivent des présents, nous voyons vaguement comment, à ces époques grossières, le clergé commence à être entretenu au moyen des sacrifices; d'autres cas nous démontrent clairement le fait. Burton dit qu'au Dahomey « ceux qui ont le soin des âmes ne reçoivent pas de payement régulier, mais vivent très-bien au moyen des dons des fidèles, » et Forbes constate plus spécialement que dans leurs temples « de petites offrandes sont faites tous les jours par les fidèles et enlevées par les prêtres ». De même, dans le royaume voisin des Achantis, « le revenu des prêtres des fétiches découle de la libéralité du peuple. La moitié des offrandes faites au fétiche appartient aux prêtres. » Il en est de même en Polynésie. Ellis, décrivant le médecin tahitien comme étant presque toujours un prêtre, dit qu'avant de commencer ses opérations il recevait un salaire, dont une partie était supposée revenir aux dieux. Il en était de même dans les anciens États de l'Amérique.

Un interrogatoire rapporté par Oviedo contient ce passage : — Faites-vous quelque autre offrande dans les temples? — Chacun apporte de chez lui ce qu'il désire offrir : de la volaille, du poisson, du maïs, ou autre chose, et les prêtres emportent le tout et le placent dans l'intérieur du temple. — Qui mange ces offrandes? — Le père du temple les mange, et ce qui reste est mangé par les prêtres.

Dans le Pérou, où l'adoration des morts était la principale occupation des vivants et où le système ecclésiastique était soigneuse-

ment développé, on avait acheté à l'aide des présents offerts aux esprits et aux dieux des propriétés sacrées, nombreuses et riches, qui servaient à entretenir les prêtres de toutes sortes. Nous voyons une genèse pareille chez les anciens peuples historiques. Chez les Grecs, « les restes du sacrifice sont le salaire des prêtres, » et « tous ceux qui servaient les dieux vivaient des sacrifices et des autres saintes offrandes. » Il en était de même chez les Hébreux. Dans le *Lévitique*, II, 10, il est dit : « Et ce qui reste de l'oblation appartiendra à Aaron et à ses fils » (les prêtres institués); et d'autres passages attribuent au prêtre la peau de l'offrande, et toute l'offrande quand elle est cuite au four ou frite dans une poêle. Nous observons un développement analogue dans l'histoire du christianisme primitif. « Dans les premiers âges de l'Église, ces *deposita pietatis* mentionnés par Tertullien étaient tous des oblations volontaires. » Ensuite, « il devint nécessaire d'entretenir le clergé par des moyens plus réguliers; mais le peuple continuait de faire des offrandes. Celles-ci comprenaient tout ce que les pieux chrétiens offraient à Dieu et à l'Église; d'abord volontaires, l'usage les rendit ensuite obligatoires. » Au moyen-âge, nous voyons une phase plus élevée de la transition : outre ce qui était nécessaire à la communion des prêtres et des laïques et ce qui était destiné aux cérémonies, l'usage était d'abord d'offrir toutes sortes de présents; plus tard, ces présents furent portés directement chez l'évêque sans passer par l'église. Ces dons, en se continuant, en augmentant, en devenant des legs faits nominalement à Dieu et en réalité à l'Église, devinrent la source des revenus ecclésiastiques.

Sans doute beaucoup de lecteurs ont fait, à propos de nos observations précédentes, la critique que nous représentons tous les présents comme étant offerts par des inférieurs pour gagner la faveur de leurs supérieurs et que nous passons sous silence les présents offerts dans un autre but par des supérieurs à leurs inférieurs. Quoique ces derniers ne fassent pas partie de ce qui peut être appelé le gouvernement cérémoniel, il faut cependant les prendre en considération. Le contraste entre la signification de ces deux genres de présents apparaît clairement dans les pays où l'offre de présents est soigneusement réglée, par exemple en Chine. « Pendant ou après les visites habituelles entre supérieurs et inférieurs, il se fait un échange de présents; mais ceux des premiers sont accordés à titre de *dons*, tandis que ceux des derniers sont reçus comme des *offrandes :* ce sont les expressions chinoises qui désignent les présents échangés entre l'empereur et les princes étrangers. »

Le pouvoir du chef politique continuant de se développer, celui-ci

devient à la fin, avec peu ou point de restriction, le maître de toutes les propriétés, ce qui amène naturellement un ordre de choses tel qu'il se trouve dans la nécessité de rendre à ses serviteurs et à ses sujets une partie de ce qu'il a accaparé. La subordination, marquée primitivement par les présents offerts, augmente maintenant jusqu'à un certain point par les présents reçus. Un peuple dont on peut dire, comme des Kukis, qu' « ils possèdent uniquement en vertu d'une tolérance du rajah », ou un peuple, comme les Dahomans, « chez lequel tout appartient au roi, corps et biens, » sont évidemment l'un et l'autre dans une situation telle que la propriété, ayant afflué à l'excès au centre politique, est obligée, faute d'emploi, de retourner à sa source. C'est pourquoi, dans le Dahomey, quoiqu'aucun fonctionnaire de l'État ne reçoive d'émoluments, le roi distribue à ses ministres et à ses officiers des largesses royales. Sans aller bien loin pour chercher nos exemples, il suffira de noter ces relations de causes et d'effets depuis les temps primitifs de l'histoire européenne jusqu'à nos jours. Tacite dit des anciens Germains : « Le chef doit montrer sa libéralité; et celui qui s'attache à lui y compte. Il demande tantôt ce cheval de guerre, tantôt cette lance teinte du sang de l'ennemi. La table du prince, quoique peu élégante, doit toujours être abondante; elle est la seule paye de ceux qui le suivent. » C'est-à-dire qu'une suprématie qui a tout englobé a eu, comme conséquence, des largesses aux serviteurs. Le moyen âge est caractérisé par le même système modifié dans ses formes. Au XIII[e] siècle, « pour que les princes du sang, la famille royale, les grands officiers de la couronne et ceux... de la maison royale puissent apparaître avec distinction, les rois leur donnaient des vêtements, selon le rang qu'ils occupaient et d'après la saison où se tenaient les assemblées solennelles. Ces vêtements étaient appelés livrées, parce qu'ils étaient « délivrés » comme dons gratuits du roi : cet exposé montre nettement comment l'action de recevoir de pareils présents indiquait la subordination. Jusqu'au XV[e] siècle, le duc de Bourgogne donnait à chaque fête aux chevaliers et aux nobles de sa maison « des bijoux et de riches cadeaux, selon la coutume du jour. » Ces présents, si nous y joignons la nourriture, le logement et les vêtements officiels pour eux-mêmes et leurs serviteurs, constituaient probablement la seule récompense de leurs services. Il est à peine nécessaire d'ajouter que pendant toute cette période historique les *largesses* distribuées au peuple par les rois, par les ducs et les nobles, étaient également une conséquence de cette position servile où la rétribution pour les services en dehors de la nourriture quotidienne, avait plutôt la forme de dons gratuits que d'un salaire. En

outre, jusqu'à nos jours, nous avons encore dans les gratifications et les cadeaux d'étrennes aux domestiques, etc., les restes d'un système où des présents étaient ajoutés aux rémunérations fixes, système ayant remplacé un autre où ils constituaient l'unique rémunération. Ainsi on voit assez clairement que si les présents offerts par les sujets donnent naissance dans la suite aux tributs, aux taxes et aux honoraires, les dons faits par les chefs produisent dans la suite les salaires.

Nous devons ajouter quelques mots touchant les présents échangés entre ceux qui ne sont pas l'un vis-à-vis de l'autre dans la situation de supérieur et d'inférieur. Cela nous ramène à la forme primitive de l'échange de présents, tel qu'il a lieu entre des personnes qui ne se connaissent pas ou des membres de sociétés étrangères l'une à l'autre, et l'examen de certains faits nous suggère une question d'une grande importance, à savoir : les présents propitiatoires faits dans ces circonstances ne sont-ils pas l'origine d'un autre genre important d'action sociale? A ce que nous croyons, l'idée première du trafic n'est généralement pas bien comprise. Cook, parlant de son échec, quand il tenta d'échanger quelques articles avec les Australiens de son époque, dit : « En réalité, ils n'avaient aucune idée du trafic. » D'autres récits nous font croire qu'à l'origine des échanges, on ne songeait guère à l'égalité de valeur entre les objets donnés et reçus. En parlant des Ostyaks, qui leur fournirent « une grande quantité de poissons et d'oiseaux sauvages », Bell dit : « Donnez-leur seulement un peu de tabac et quelques gouttes d'eau-de-vie, et ils ne demandent pas davantage, car ils ne connaissent pas l'emploi de l'argent. » Si nous nous rappelons que primitivement il n'existe aucun moyen de mesurer la valeur des objets et que la conception de l'égalité de la valeur se développe par l'usage, il n'est pas impossible que la propitiation réciproque par des présents ait donné naissance au trafic : peu à peu, on s'habitua à espérer que le présent à recevoir aurait la même valeur que le présent donné, et les articles échangés perdirent simultanément le caractère de présents. On peut en effet voir le lien intime entre les présents et le trafic par ce qui se passait habituellement quand les voyageurs européens offraient des présents aux chefs indigènes. Mungo Park, par exemple, écrit : « Offert à Mansa Kussan (le chef de Julifunda) de l'ambre, du corail, de l'écarlate, dont il paraissait très-content, et reçu en retour un bœuf. » Ces transactions nous montrent à la fois que le premier présent était donné dans une intention de propitiation et que l'on s'attendait que le présent en retour eût une valeur à peu près équivalente : ce qui implique le trafic dans ses premières phases.

Laissant de côté cet ordre d'idées, nous observerons ici comment le présent propitiatoire devient une observance sociale. De même que tous les autres actes cérémoniels, qui doivent leur origine au désir d'obtenir la faveur de quelque être redouté, visible ou invisible, l'offre de présents traverse différentes phases jusqu'à ce qu'elle devienne un acte de civilité entre ceux qui, n'étant pas réellement subordonnés les uns aux autres, se font plaisir réciproquement en feignant la subordination. Ainsi l'ancien Pérou nous fournit la preuve que les présents, originairement un témoignage de soumission à un chef ou roi, sont en même temps un moyen de gagner la faveur des personnages présents. Dans ce pays, comme nous l'avons vu, « personne n'approchait Atahualpa sans apporter un présent en signe de soumission, et « les Indiens ne se présentaient jamais devant un supérieur sans apporter un cadeau ». Plus tard, dans le Yucatan, l'usage des présents s'étendit aux égaux. « Quand ils vont en visite, les Indiens emportent toujours des présents à distribuer, selon leur position; ceux à qui ils rendent visite répondent par un autre présent. » Dans le Japon, où l'observation des cérémonies est si rigoureuse, les phases de la transformation sont manifestes; il y a les présents périodiques au Mikado, indiquant la soumission; il y a le fait cité par Mitford que « les présents offerts par les inférieurs aux supérieurs sont d'un usage général; il y a en outre ce fait mentionné par le même auteur : « C'est la coutume, à l'occasion de la première visite dans une maison, de porter un présent au propriétaire, qui donne un objet d'une égale valeur en rendant la visite. » Chez d'autres peuples, nous voyons cette propitiation mutuelle entre égaux prendre d'autres formes. En parlant des habitants de l'Himalaya, Markham dit que l'échange de bonnets est « une marque d'amitié aussi certaine dans les régions montagneuses que l'échange de turbans entre deux chefs dans la plaine ». En faisant spécialement allusion aux Iroquois, Markham dit : « Les nations indiennes, après avoir conclu un traité, échangeaient toujours leurs ceintures, ce qui était non-seulement la ratification, mais le *memento* de la convention. »

L'histoire de l'Europe nous montre comment l'offre de présents devint d'abord une cérémonie observée par la crainte du chef, se développa par crainte des hommes puissants ou influents, et acquit dans la suite un caractère de généralité par crainte des égaux, qui peuvent devenir des ennemis si on les néglige tandis que l'on cherche à gagner la faveur des autres. Ainsi, à Rome, « tout le monde donnait ou recevait des étrennes. » Les clients en donnaient à leurs patrons; tous les Romains en donnaient à Auguste. « Il était assis

dans le vestibule de sa maison; on défilait devant lui, et chaque citoyen, tenant son offrande à la main, la déposait, en passant, aux pieds de ce dieu terrestre. Ces dons consistaient en pièces d'argent, et le souverain rendait une somme égale ou supérieure. Cette coutume, qui survécut jusqu'à l'établissement du christianisme, fut condamnée par l'Église, parce qu'elle se rattachait aux institutions païennes. En 578, le concile d'Auxerre défendit les étrennes, qu'il flétrissait en termes énergiques. Ives de Chartres dit : « Il y en a qui acceptent de la part d'autrui et donnent eux-mêmes des présents diaboliques à l'occasion du nouvel an. » Au XIIe siècle, Maurice, évêque de Paris, prêcha contre les mauvaises gens qui « ont foi dans les présents et disent que personne ne restera riche, dans le courant de l'année, s'il n'a pas reçu un présent au jour de l'an. » Malgré les interdictions ecclésiastiques, la coutume survécut jusqu'aux temps modernes; maintenant les prêtres eux-mêmes, aussi bien que les autres, se conforment à cet usage de propitiation mutuelle. En outre, des cérémonies périodiques analogues se sont développées simultanément; par exemple, en France, les œufs de Pâques. Les présents de ce genre ont subi des changements identiques à ceux que nous avons retracés pour les autres présents : d'abord modérés et volontaires, ils sont devenus ensuite extravagants et involontaires dans une certaine mesure.

Nous avons ainsi démontré qu'offert spontanément dans les temps primitifs par un membre d'une tribu à un autre, ou à un étranger dont on veut gagner la faveur, le présent devient, à mesure que la société se développe, l'origine de bien des choses.

Quand le pouvoir du chef politique grandit, on lui offre des présents en partie parce qu'on le craint, en partie parce qu'on désire son aide, et les présents, dont la vertu propitiatoire consistait primitivement dans leur valeur intrinsèque, deviennent maintenant propitiatoires, parce qu'ils sont des témoignages de soumission : ce dernier caractère a transformé leur offre en acte cérémoniel; le premier a été la cause qu'ils se sont changés en tributs, devenus à leur tour des impôts. Simultanément, les provisions, etc., déposées sur la tombe de l'homme mort pour apaiser son esprit, se convertissant en offrandes plus grandes et plus fréquentes sur la tombe de l'homme mort illustre, et devenant enfin des sacrifices sur l'autel du dieu, se différencient d'une manière analogue. Le présent consistant en viandes, liqueurs ou vêtements, auquel on suppose d'abord une vertu propitiatoire, parce que ces objets sont réellement utiles à l'esprit ou au dieu, devient, par induction, un témoignage de soumission. Ainsi l'offre d'un présent devient un acte d'adoration, indépendam-

ment de la valeur de l'objet donné, tandis qu'en vertu de sa valeur réelle, il pourvoit aux besoins du prêtre et permet l'établissement d'une société qui dirige le culte : de l'oblation découlent les revenus de l'Église.

Ainsi nous arrivons inopinément à une nouvelle preuve que le contrôle de la cérémonie précède les contrôles politiques et ecclésiastiques, puisque nous voyons que des actes cérémoniels découlent dans la suite les fonds nécessaires au maintien de ces derniers.

Si nous cherchons quels sont les rapports entre la coutume d'offrir des présents et les différents types sociaux, nous remarquerons, en premier lieu, qu'elle n'existe guère dans les sociétés simples, qui n'ont pas de chef ou qui ne reconnaissent pas d'autorité régulière. Elle ne peut évidemment s'établir ni se systématiser chez les tribus nomades sans chef, ni dans les tribus simples qui ont une demeure fixe, mais où l'autorité est nominale. Mais nous trouvons qu'elle règne dans les sociétés composées, par exemple dans tous les États à demi civilisés de l'Afrique, de la Polynésie, de l'Amérique ancienne, etc., où la présence d'autorités régulières, supérieures et inférieures, crée à la fois l'occasion et le motif ; et, reconnaissant cette vérité, nous sommes amenés à admettre cette autre vérité plus profonde : que la coutume d'offrir des présents, liée seulement d'une façon indirecte au type social, en tant que simple ou composé, y est directement liée en tant que sa structure est plus ou moins militante, Le désir de propitiation est proportionnel à la crainte inspirée par la personne dont on recherche la faveur ; c'est pourquoi le chef conquérant, et davantage encore le roi qui est arrivé par la force des armes à la suprématie sur un grand nombre de chefs, voit sa faveur recherchée par des actes qui, à la fois, contentent son avarice et expriment la soumission. Telle est la raison de ce fait que l'usage d'offrir des présents au chef règne principalement dans les sociétés actuellement militantes ou dans lesquelles le militarisme de quelques périodes antérieures a développé le gouvernement despotique correspondant à cet état. Voilà pourquoi en Orient, où ce type social existe partout, les présents aux chefs sont partout obligatoires. Voilà pourquoi, aux époques primitives de l'Europe, quand la société était militante et que l'organisation sociale était conforme à cet état, les individus et les corporations offraient partout des présents au roi, tandis que les *largesses* des supérieurs aux inférieurs, résultant de cette condition de dépendance absolue qui accompagnait l'état militant, étaient communes.

Nous remarquons que les mêmes rapports subsistent à l'égard des oblations faites aux divinités. Dans les États militants du nou-

veau monde qui ont disparu, les sacrifices aux dieux étaient perpétuels, et les sanctuaires étaient continuellement enrichis par les objets précieux qu'on y déposait. Des papyrus, des peintures murales et des sculptures nous démontrent que parmi les anciens peuples orientaux, fortement militants dans leur activité et leur type d'organisation, les offrandes aux divinités étaient considérables et continuelles, et que d'immenses biens étaient consacrés à orner les lieux où elles étaient adorées. De même, durant les premières périodes militantes de l'Europe, l'usage d'offrir des dons à Dieu et à l'Église était plus général et plus étendu que dans les temps industriels plus récents. On peut également observer comment, même à notre époque, ce symbole de l'oblation primitive que nous avons conservé dans le pain et le vin de la messe et du sacrement (offerts à Dieu avant d'être consommés par les communiants) est plus rare en Angleterre que dans les sociétés catholiques, qui sont relativement plus militantes dans leur type d'organisation, tandis que l'offrande de l'encens, qui est une des formes primitives du sacrifice chez différents peuples et subsiste encore dans le culte catholique, a été supprimée dans le culte officiel de l'Angleterre. Nous pouvons même remarquer un contraste analogue dans notre propre société. Tandis que dans l'Église anglicane, qui se rattache à la partie régulative de la structure développée par le système militant, les observances relatives au sacrifice continuent toujours ; celles-ci ont complétement disparu parmi les quakers, les dissidents les moins attachés aux formes ecclésiastiques. Par l'absence d'un clergé régulier et par la forme démocratique de leur gouvernement, ceux-ci nous offrent le type d'organisation le plus éloigné du système militant, et celui où les traits caractéristiques de l'industrialisme sont le plus fortement empreints.

Nous pouvons aussi faire les mêmes observations touchant les présents entre égaux. Nous n'avons qu'à comparer les nations européennes, qui, étant sous tous les autres rapports à peu près également avancées, diffèrent quant au degré où l'industrialisme a modifié le militarisme. En Allemagne, où les cadeaux périodiques entre parents et amis sont obligatoires, et en France, où cette même charge est si onéreuse qu'au nouvel an et à Pâques les gens vont souvent en voyage afin d'y échapper, cet usage social s'est maintenu plus énergiquement qu'en Angleterre, où l'organisation est moins militante.

Nous pouvons donc dire de ce genre de cérémonie, comme des précédents, qu'il prend naissance avec l'établissement du gouvernement politique produit par le système militant, qu'il se développe

avec l'organisation sociale basée sur le type militant, et qu'il décroît avec le développement du type industriel.

V. — Salutations.

En parlant d'un parti de Chochones qu'ils avaient surpris, Lewes et Clarke disent : « Les deux autres, une femme un peu âgée et une jeune fille, voyant qu'elles ne pouvaient échapper, parce que nous étions trop près, s'assirent par terre et, baissant la tête, paraissaient résignées à la mort, dont elles se croyaient menacées. La même coutume de baisser la tête et d'inviter l'ennemi à frapper, quand toute chance de salut a disparu, s'est conservée en Egypte jusqu'à ce jour. » Ici le moyen employé pour attirer la faveur d'autrui est la soumission absolue ; les actes accomplis sous cette inspiration donnent naissance aux salutations.

Quand, pour prouver que la cérémonie précède non-seulement l'évolution sociale, mais même l'évolution humaine, j'ai cité, au début, l'exemple du petit chien qui se couche sur le dos à l'approche d'un grand chien qu'il redoute, un grand nombre de lecteurs ont probablement pensé que mon interprétation de cet acte était un peu forcée. Ils n'auraient pas eu cette pensée s'ils avaient su que parmi les êtres humains nous rencontrons un procédé analogue. En décrivant la salutation des Batokas, Livingstone dit : « Ils se couchent par terre sur le dos, et, se roulant de çà de là, ils frappent les côtés extérieurs de leurs cuisses en signe de reconnaissance et de bienvenue. » Que cette attitude soit instinctive ou qu'elle ait été admise sciemment, elle semble dire : « Vous n'avez pas besoin de me soumettre, je suis déjà soumis, » et elle est le meilleur moyen d'écarter le danger. La résistance engendre l'antagonisme et éveille les instincts destructeurs. L'animal ou l'homme de force supérieure deviennent moins dangereux quand l'animal ou l'homme plus faibles se soumettent passivement, parce que dans ce cas rien n'excite la passion de vaincre. Telle est donc la genèse naturelle de cette salutation où l'on se couche sur le dos. Cette position est *peut-être* entre toutes la plus propre à empêcher toute défense personnelle. Je dis peut-être, car il y a une autre attitude qui rend également faible et qui témoigne à un plus haut degré une soumission complète. « A Tonga-Tabou... les gens du peuple montrent... au chef suprême, le plus grand respect imaginable en se prosternant devant lui et en posant son pied sur leur cou. » La même chose a lieu en Afrique. Laird dit : « Les messagers envoyés par le roi de Fundah s'inclinèrent

tous, posèrent mon pied sur leur tête et se couvrirent de poussière. » Parmi les anciens peuples historiques, cette position, à laquelle la défaite sur le champ de bataille a donné naissance, a été adoptée comme marque de soumission.

De ces salutations primitives, représentant aussi exactement que possible l'attitude du vaincu devant le vainqueur, dérivent les salutations qui expriment de différentes façons la soumission de l'esclave à son maître, cette soumission étant la conséquence de la défaite. Nous voyons l'expression de cette soumission dans l'ancien Orient, quand « les serviteurs de Ben-Hadad se ceignirent les reins de toile à sac, mirent des cordes autour de leur tête et se présentèrent devant le roi d'Israël. » Dans le Pérou, où le type du système militant fut poussé à l'excès, Garcilasso nous raconte que c'était un signe d'humilité d'avoir les mains liées et une corde autour du cou ; c'est-à-dire on se chargeait de ces liens, qui étaient primitivement la marque des captifs ramenés du champ de bataille. Outre cette manière de simuler l'esclavage, il en existait une autre quand on approchait de l'Inca : on devait marquer la sujétion en portant un fardeau ; « et tous les seigneurs qui ont régné dans ce pays ont observé cette cérémonie de porter un fardeau quand ils se présentaient devant Atahualpa ».

Je donne dès le début ce petit nombre d'exemples extrêmes, pour montrer de suite que les salutations sont originairement un moyen d'exciter la pitié d'un vainqueur d'abord, et ensuite d'un maître. Cependant une conception adéquate de la salutation renferme un autre élément. Dans le chapitre d'introduction, j'ai fait remarquer que différents signes de plaisir, ayant une origine physio-psychologique et se manifestant en présence de ceux pour lesquels nous éprouvons de l'affection, deviennent des observances de civilité, parce que la supposition qu'on nous aime nous rend heureux et que pour cette raison les démonstrations d'affection nous sont agréables. Aussi, tandis que nous cherchons à attirer le bon vouloir d'un supérieur en lui exprimant notre soumission, nous efforçons-nous en même temps d'arriver à ce but en marquant la joie que nous cause sa présence. Sans jamais perdre de vue ces deux éléments de la salutation, nous allons en considérer maintenant les variétés avec leur usage en politique, en religion et en société.

Quoique la prosternation sur le visage ne nous rende pas aussi faibles et aussi incapables de résister que la prosternation sur le dos, elle est cependant un assez grand signe de faiblesse pour être un témoignage suffisant de soumission ; aussi est-elle la salutation adoptée partout où règnent un despotisme absolu et une subordina-

tion servile. Elle existait dans l'ancienne Amérique, où, en se présentant devant le cacique, « les Chibchas devaient se prosterner et toucher la terre avec leur visage ». Nous la trouvons en Afrique, où « un Borghou, quand il parle au roi, s'étend par terre aussi droit qu'un carrelet et reste dans cette position, léchant la poussière, jusqu'à ce que son affaire avec le souverain soit réglée. » L'Asie nous en fournit beaucoup d'exemples : « Quand il expose une plainte, le Khond se jette la face contre terre, joint les mains et tient à la bouche quelques brins de paille ou une touffe d'herbe, » et au Siam « tous les subordonnés se prosternent respectueusement devant les nobles, tandis que les nobles eux-mêmes font la même salutation rampante devant leur souverain. » Il en est de même en Polynésie. Se précipiter la face contre terre est une marque de soumission parmi les habitants des îles Sandwich : le roi se prosterna devant Cook, quand il le vit pour la première fois. Dans les annales des anciens peuples historiques, nous rencontrons un grand nombre de faits semblables. Par exemple, Méphiboseth se jeta la face contre terre et rendit hommage à David, et le roi de Bithynie se prosterna devant le sénat romain. Dans quelques cas, cette attitude du vaincu devant le vainqueur, dont le but est de marquer une entière soumission, acquiert une signification plus forte par la répétition. Bootan fournit un exemple : « Ils se prosternèrent neuf fois devant le Rajah, ce qui est l'hommage que lui rendent ses sujets toutes les fois qu'ils ont la permission de l'approcher. »

Le caractère primitif de toute cérémonie est sujet à devenir méconnaissable, quand elle est abrégée ; par abréviation, cette salutation, la plus profonde de toutes, devient moins profonde. En se prosternant complétement, on passe presque nécessairement par une attitude où le corps est appuyé sur les genoux et où la tête touche la terre ; en outre, quand on se relève, cette même attitude revient avant que nous soyons de nouveau sur pied. Aussi peut-elle être considérée comme une prosternation incomplète.

Souvent, l'humilité de cette salutation est augmentée par la répétition du contact de la tête avec le sol. Sur le Niger inférieur, « comme signe d'un grand respect, les hommes se prosternent et frappent la tête contre le sol. » Autrefois, quand l'empereur de Russie était couronné, la noblesse rendait hommage « en baissant la tête jusqu'à ce qu'elle touchât la terre ». Actuellement, en Chine, parmi les huit salutations, plus humbles les unes que les autres, la cinquième consiste à s'agenouiller et à frapper la tête contre la terre ; la sixième, à s'agenouiller et à frapper trois fois la tête contre la terre ; en doublant ce nombre, on fait la septième salutation, et, en le triplant, la

huitième ; cette dernière est due à l'empereur et à Dieu. Anciennement, la répétition avait une signification analogue chez les Hébreux. Ainsi Nathan « s'inclina devant le roi jusqu'à terre, » Abigaïl et Ruth saluèrent de même, la première le roi David, la seconde Boas ; enfin « Jacob s'inclina sept fois jusqu'à terre en approchant son frère. »

On devinera facilement que cette attitude du vaincu prise par l'esclave devant son maître et par le sujet devant son souverain devient celle de l'adorateur devant la Divinité. L'Orient nous fournit assez d'exemples dans le passé et le présent. Nous voyons par les annales des Hébreux qu'on se prosterne complétement devant l'Etre dont on veut gagner la faveur, qu'il soit visible ou invisible. Ainsi Abraham se prosterna devant Dieu « quand celui-ci vint s'entretenir avec lui » ; ainsi Nebuchadnezzar tomba la face contre terre et rendit hommage à Daniel ; de même, quand ce roi éleva une statue d'or, il proclama la peine de mort contre tous ceux « qui refuseraient de se prosterner devant elle et de l'adorer ». Pareillement, la prosternation incomplète a lieu devant les dieux comme devant les rois. Quand ils rendent hommage à leurs idoles, les Mongols touchent trois fois le sol avec le front, les Kalmouks seulement une fois. De même les Japonais dans leurs temples « tombent à genoux, inclinent la tête jusqu'au sol, lentement et avec grande humilité. » Les dessins qui représentent les Musulmans au moment de leurs dévotions nous familiarisent avec une attitude semblable.

Ces salutations rampantes peuvent varier beaucoup, tout en conservant le trait commun que les inférieurs, qui les pratiquent, se maintiennent à un niveau plus bas que les supérieurs. Des attitudes de prosternation complète sur le dos ou sur le visage et de demi-prosternation à genoux, nous passons à diverses autres qui cependant impliquent toujours une incapacité relative de résistance. Dans quelques cas, il est permis de varier l'attitude, comme au Dahomey, où « les officiers supérieurs se couchent devant le roi dans la position des Romains sur le *triclinium*. Quelquefois ils se placent sur le ventre ou se reposent en se tenant « à quatre pattes ». Duran rapporte que « l'accroupissement... était, chez les Mexicains, l'attitude respectueuse, comme chez nous la génuflexion. » L'accroupissement est un signe de respect parmi les Néo-Calédoniens, comme aux îles Fidji et à Taïti.

D'autres changements dans les attitudes de ce genre sont amenés par les nécessités de locomotion. Au Dahomey, « quand les habitants approchent le roi, ils rampent comme les serpents ou s'avancent en glissant sur les genoux. » Quand ils changent de place devant un supérieur, les Siamois « se traînent sur les mains et les

genoux ». Il en est de même à Cambodge; « si quelqu'un était obligé d'approcher la personne royale pour lui remettre un objet ou pour obéir à un ordre, quelle que fût la distance, l'étiquette cambodgienne prescrivait d'avancer en rampant sur les genoux et les coudes. » A Java, « un inférieur est obligé de se mouvoir sur les genoux repliés jusqu'à ce qu'il soit hors de la vue de son supérieur. » Un usage semblable existe parmi les sujets du roi de Zulu, même chez ses femmes; les femmes de Dingarn dirent : « Pendant qu'il est à la maison, il ne leur est jamais permis de se tenir debout; elles changent de place en marchant à quatre pattes. » Et à Loango cette coutume règne non-seulement à la cour, mais les femmes, en général, « n'osent pas parler à leurs maris, si ce n'est le genou nu à terre ; et pour aller à leur rencontre elles sont obligées de ramper sur leurs mains. » Un état voisin fournit un exemple de gradation dans ces formes de prosternation partielle, et une signification nette est attachée à cette gradation. Burton rapporte que la « Dakro », une femme qui porte les messages du roi de Dahomey au Meu, marche à quatre pattes devant le roi. De même, « il est de règle qu'elle s'avance à quatre pattes jusqu'au Meu et s'agenouille seulement devant les hommes de rang inférieur, qui se mettent à quatre pattes devant elle. »

Ici, nous arrivons incidemment à une nouvelle abréviation de la prosternation primitive, d'où résulte une des salutations les plus répandues. De même que nous passons de la posture à plat ventre à celle du musulman qui incline son front jusqu'à terre; de même nous passons de cette dernière à la posture à quatre pattes, et de celle-ci, avec le relèvement du corps, à la simple génuflexion. Il est inutile de montrer que la génuflexion est et a été à des époques et dans des pays innombrables une forme d'hommage politique, social et religieux. Nous observerons seulement qu'elle est et a été partout associée au gouvernement despotique, par exemple en Afrique, où, « à force de génuflexions sur le sol dur, les genoux des Dahomans deviennent presque aussi durs que leurs talons ; » ainsi au Japon, « où, en quittant l'empereur, les officiers se retirent en glissant sur leurs genoux ; » ainsi en Chine, où « les enfants du vice-roi... en passant devant la tente de leur père, tombaient à genoux et inclinaient trois fois leur visage contre terre; » et dans l'Europe du moyen âge, où les serfs s'agenouillaient devant leurs maîtres, les vassaux féodaux devant leur suzerain. En 1444, la duchesse Isabelle de Bourbon, rendant visite à la reine, se mit trois fois à genoux pendant qu'elle s'avançait vers la souveraine.

Nous ne nous arrêterons pas à la transition de la coutume de se

mettre à deux genoux à celle de se mettre sur un genou, posture moins abjecte et se rapprochant davantage de l'attitude droite. Il nous suffira de noter la transition de la pose sur un genou à l'inclinaison du genou. Nous voyons bien par l'exemple des Japonais que cette dernière forme de salutation est une abréviation. « En se rencontrant, ils témoignent leur respect en pliant le genou, et, quand ils veulent rendre à une personne un hommage extraordinaire, ils se mettent à genoux et s'inclinent jusqu'à terre. Mais cela n'a jamais lieu dans les rues, où ils font seulement un mouvement comme s'ils allaient s'agenouiller. Quand ils saluent une personne de haut rang, ils plient le genou de façon à toucher la terre avec leurs doigts. »

Nous voyons la même chose aussi bien ou mieux en Chine; parmi les gradations spécifiées de la salutation, la troisième est définie : plier le genou ; la quatrième : s'agenouiller réellement. Sans accumuler des preuves, il est manifeste que chez nous les saluts des hommes et les révérences faites par les dames jusque dans ces derniers temps (en tirant le pied droit en arrière) sont les uns et les autres des restes tendant à disparaître de l'ancienne coutume de plier un genou.

Il reste seulement l'inclinaison accessoire du corps, qui est d'une part le premier mouvement que l'on fait en se prosternant complétement à terre, et d'autre part le dernier mouvement qui survit à mesure que la prosternation s'abrége graduellement. En différents pays, nous trouvons des traces de cette transition. « Chez les Soosoos, même les femmes d'un homme puissant, quand elles lui parlent, inclinent le corps et placent une main sur chaque genou ; elles font le même salut quand elles passent devant lui. A Samoa, « quand on passe à travers une chambre où un chef est assis, il est irrespectueux de marcher droit; il faut incliner le corps en passant. Au sujet des anciens Mexicains, qui, pendant les assemblées, s'accroupissaient devant leurs chefs, nous lisons : « Quand ils se retiraient, ils baissaient la tête. » Dans le rituel des cérémonies chinoises cité plus haut, nous trouvons que la deuxième salutation, moins humble que celle de plier le genou, consiste à s'incliner en joignant les mains. En présence de ces faits et nous rappelant qu'il y a des transitions insensibles entre l'humble salam de l'Hindou, la profonde révérence qui, en Europe, est le signe d'un grand respect et l'inclinaison moins forte de la tête qui exprime la considération, nous sommes obligés de reconnaître que le signe de tête familier, et quelquefois à peine perceptible, est la dernière trace de la prosternation primitive.

Ces différentes abréviations que nous voyons dans l'hommage

politique et l'hommage social ont aussi lieu dans l'hommage religieux. En parlant des habitants du Congo, Bastian dit : « Quand ils adressent la parole à un supérieur, ils s'agenouillent, détournent le visage à moitié, étendent les mains vers la personne à laquelle ils s'adressent et les frappent l'une contre l'autre toutes les fois qu'ils parlent. Ils auraient pu poser comme modèles devant les prêtres égyptiens pour les peintures murales des temples, tellement la ressemblance est frappante entre ce qui est représenté dans ces peintures et ce qui se passe ici dans la réalité. » Nous pouvons remarquer de semblables parallélismes dans les observances religieuses en Europe. Nous y voyons qu'on se met sur deux genoux et sur un seul genou; on s'incline et on fait la révérence à certains moments quand le nom du Christ est prononcé.

Comme nous l'avons déjà expliqué, la salutation complète implique en même temps un acte d'humilité et un autre acte indiquant le contentement. Pour attirer plus efficacement le bon vouloir du supérieur, elle doit nécessairement dire à la fois : « Je suis votre esclave, » et : « Je vous aime. »

Un certain nombre des exemples cités plus haut ont montré l'union de ces deux facteurs. En même temps qu'il prend une attitude de soumission abjecte, le Batoka, comme nous l'avons vu, frappe d'une façon rhythmique les mains contre les cuisses. Dans d'autres cas cités, nous avons observé que le battement des mains, en signe de joie, accompagnait des mouvements témoignant la soumission; nous pouvons en ajouter beaucoup d'autres. A propos des personnes nobles qui approchent le roi de Loango, Astley dit : « Ils battent des mains deux ou trois fois, et ensuite ils se jettent aux pieds de Sa Majesté dans le sable, s'y roulent en tous sens pour marquer leur soumission; » et Speke dit de certains serviteurs du roi d'Uganda : « Ils se mirent en ligne à plat ventre, et, se tortillant comme des poissons, ils se débattaient, agitant les jambes, se frottant le visage et frappant le sol de leurs mains. » Il faut ajouter un autre mouvement rhythmique ayant la même signification. Nous avons déjà vu que les gambades, comme signes naturels de la joie, constituent un salut amical parmi les Fuégiens, et qu'on les rencontre dans le Loango comme une marque de respect envers le roi. L'Afrique nous fournit un autre exemple. Grant raconte que le roi de Karague « était assis à la porte de sa hutte principale, ayant tout le corps caché, sauf la tête, et recevait les salutations de ses sujets, qui passaient en criant, en sautant et en jurant obéissance. Quand ces sauts auront peu à peu été réglés, comme ils doivent l'être dans le cours de leur développement, ils constitueront les danses par lesquelles on salue

quelquefois un chef, comme dans le cas déjà cité du roi de Bogota et dans le cas rapporté par Williams dans le récit de son séjour aux îles Fidji : un chef inférieur et sa suite, dit-il, « se présentant devant le roi, exécutèrent une danse, qu'ils finirent en offrant leurs bâtons et leurs vêtements au roi Somo-somo. »

Des autres signes qui simulent une émotion agréable et qui font ordinairement partie de la salutation, le baiser est le plus remarquable. Celui-ci prendra naturellement une forme en rapport avec l'humilité de la prosternation ou d'une attitude analogue. Nous avons vu par quelques exemples précédents qu'on baisait la terre dans les pays où le souverain ne peut pas ou ne veut pas être approché d'assez près pour qu'on baise ses pieds ou ses vêtements. Cet acte, dans l'ancien Orient, exprimait la soumission du vaincu au vainqueur, et alla, dit-on, jusqu'à baiser les empreintes laissées par le cheval de ce dernier. L'Abyssinie, où le despotisme est excessif et les salutations serviles, nous offre une modification. Dans le Shoa, on baise, en signe de respect et de reconnaissance, l'objet inanimé le plus proche qui appartient à un supérieur ou à un bienfaiteur. De cette coutume, nous passons à celle de lécher et de baiser les pieds. Drury nous rapporte que lécher le genou est un signe de respect parmi les Malagasys, mais n'indique pas un abaissement aussi profond que de lécher les pieds. En décrivant un chef malagasy revenant de la guerre, il dit : « Il s'était à peine assis devant sa porte que sa femme vint en rampant sur les mains et les genoux jusqu'à ce qu'elle fût venue près de lui, et ensuite lécha ses pieds; quand elle eut fini, sa mère en fit autant, et toutes les femmes de la ville saluèrent leurs maris de la même manière. » Les esclaves agirent de même à l'égard de leurs maîtres. Pareillement, dans l'ancien Pérou, où la subordination était illimitée, « quand les chefs venaient auprès d'Atahuallpa, ils faisaient de grandes révérences, lui baisant les pieds et les mains. » Nous avons des preuves manifestes que cet hommage extrême était et est actuellement habituel en Orient. Dans les annales assyriennes, Sennacherib mentionne que Menahem de Samarie arriva pour lui apporter des présents et lui baiser les pieds. Le baisement des pieds était une partie de l'hommage rendu au Christ par la femme avec la boîte d'onguents ; si Marie Madeleine « le saisit par les pieds », ce ne fut pas là un acte exceptionnel, car nous voyons que la femme sunamite saisit aussi les pieds d'Élisée. De nos jours encore, les Arabes des classes inférieures baisent les pieds, les genoux ou les vêtements de leurs supérieurs. Baiser les pieds du chah ou du sultan est maintenant un hommage rendu en Perse et en Turquie, et sir

R. K. Porter dit : « Pour me remercier d'un présent, un Persan se jeta par terre, baisa mes genoux et mes pieds et versa des larmes de joie qui étouffaient l'expression de sa reconnaissance. »

Baiser la main est une observance moins humiliante que celle de baiser les pieds, car cet acte peut être accompli sans une prosternation complète. Baiser les pieds implique qu'on approche la tête du sol, tandis que pour baiser la main il faut plus ou moins relever le corps. Cette différence est reconnue dans des régions très-éloignées l'une de l'autre. Dans le Tonga, « quand une personne salue un parent d'un rang supérieur, elle lui baise la main ; si ce parent est beaucoup supérieur, elle lui baise le pied. » D'Arvieux rapporte que les femmes qui servent les princesses arabes leur baisent les mains, quand celles-ci leur accordent la faveur de ne pas baiser leurs pieds ou le bord de leur robe. L'usage de cet hommage pour exprimer une soumission affectueuse est tellement répandu, qu'il est superflu de citer des exemples.

Mais si une personne, au lieu de baiser la main d'une autre, baise sa propre main en signe de salut, comment faut-il interpréter cet acte? Est-il le symbole du premier, et faut-il le regarder comme en étant la reproduction la plus exacte possible dans les circonstances ? Cette induction paraît hardie, mais elle n'est pas dénuée de fondement. D'après d'Arvieux, cité par le professeur Paxton, « un oriental rend hommage à une personne d'un rang supérieur en lui baisant la main et en la portant à son front ; mais, si le supérieur est d'un caractère condescendant, il retirera sa main aussitôt que l'autre l'aura touchée; ensuite l'inférieur portera ses propres doigts à ses lèvres et puis à son front. »

Cette citation démontre, je crois, que la coutume si répandue d'envoyer un baiser à une autre personne en baisant notre propre main exprimait originairement le désir ou la volonté de baiser la main de cette personne.

De même que les précédentes observances, celle-ci, après avoir été primitivement un acte spontané de propitiation du vaincu à l'égard du vainqueur, de l'esclave à l'égard du maître, du sujet à l'égard du souverain, et après être devenue, par extension et sous une forme modifiée, une propitiation sociale, se transforme aussi de bonne heure en une propitiation religieuse : ces actes d'amour et de tendresse se pratiquent à l'égard de l'esprit et de la divinité dérivée de cet esprit. Nous avons vu que les Hébreux, pour rendre hommage à une personne vivante, embrassaient ses pieds en même temps qu'ils les baisaient ; ce même acte est représenté sur les peintures murales égyptiennes comme un hommage rendu à la

momie renfermée dans son enveloppe. Plus tard, les Romains baisaient également les pieds des statues de leurs dieux, et les chrétiens baisaient les pieds de leurs images saintes. L'ancien Mexique nous a fourni un exemple de la transition entre le baisement du sol comme hommage politique et un baisement modifié du sol comme hommage religieux. En décrivant la prestation du serment chez les Mexicains, Clavigero dit : « Invoquant ensuite le dieu suprême ou tout autre dieu qu'ils vénéraient particulièrement, ils baisaient leur main après qu'elle eut touché la terre. » Au Pérou, l'observance était encore abrégée, parce qu'on ne baisait aucun objet. D'Acosta dit : « L'adoration consistait à ouvrir les mains, à faire entendre avec les lèvres le bruit d'un baiser, à demander ce que l'on désirait et à offrir en même temps le sacrifice; » et Garcilasso, décrivant la libation d'une goutte de liqueur au soleil avant qu'on boive à un repas ordinaire, ajoute : « En même temps, ils baisaient l'air deux ou trois fois; ce qui était un signe d'adoration parmi ces Indiens. » Les races européennes nous offrent des faits semblables ; baiser la main à la statue d'un dieu était chez les Romains une forme d'adoration.

Je le répète, les sauts et les gambades, étant des expressions naturelles de joie, deviennent des hommages à un chef visible et se transforment en actes d'adoration à l'égard d'un chef invisible. Comme exemple, nous citerons la danse de David devant l'arche; nous ajouterons qu'à l'origine la danse était une cérémonie religieuse chez les Grecs, et que dès les temps les plus reculés « une danse religieuse appelée *hyporchema* se rattachait au culte d'Apollon. » L'histoire nous dit que le roi Pépin, « semblable au roi David, oublia sa pourpre royale, arrosa dans sa joie ses vêtements précieux de larmes et dansa devant les reliques du bienheureux martyr. » Enfin nous savons qu'au moyen âge il y avait des danses religieuses dans les églises.

Pour expliquer une autre série d'observances liées entre elles, il faut remonter à la prosternation sous sa forme originelle. Je veux parler de ces témoignages de soumission qui consistent à se mettre de la poussière ou des cendres sur quelque partie du corps.

On ne peut pas se rouler dans le sable devant un roi ou frapper plusieurs fois la tête contre le sol, ou ramper devant un chef, sans se salir. La poussière ou la terre attachées à notre corps ou à nos vêtements sont donc regardées comme une marque concomitante de sujétion ; le désir de plaire fera donc qu'on s'en couvrira bénévolement et qu'on en augmentera la quantité. Nous avons déjà montré incidemment l'enchaînement entre cet acte et celui de la prosternation par des exemples tirés de l'Afrique; cette même partie

du monde fournit d'autres cas où nous voyons cette souillure corporelle soigneusement développée comme forme de propitiation. « Dans les régions du Congo, dit Burton, on se prosterne, on baise la terre, on se couvre de poussière le front et les bras devant tout Banza ou chef de village. » Le même auteur rapporte que la salutation dahomane consiste en deux actions : celle de se prosterner et celle de répandre du sable ou de la terre sur la tête. De même nous lisons que, « en saluant un étranger, les Kak'randas, sur le Niger, s'inclinent presque jusqu'à terre et jettent plusieurs fois de la poussière sur leur front. » A propos des manières pointilleuses des Balondas, Livingstone dit : « Quand les inférieurs rencontrent leurs supérieurs dans la rue, ils se jettent à genoux et frottent de la poussière sur leurs bras et leur poitrine. Un homme qui parlait à un personnage à l'aspect vénérable ramassait toutes les deux ou trois secondes un peu de sable et s'en frottait la poitrine et la partie supérieure des bras... Quand ils désirent être excessivement polis, ils apportent une quantité de cendres ou de terre de pipe dans un morceau de peau; ils en prennent des poignées et s'en frottent la poitrine et le devant de la partie supérieure des bras.. »

Certains exemples nous montrent que cette cérémonie subit des abréviations comme les autres. Livingstone dit à propos de ces mêmes Balondas : « Les chefs se frottent les bras, mais ils font seulement semblant de ramasser du sable. » Sur le bas Niger, « les habitants, quand ils se prosternent, se couvrent plusieurs fois la tête de sable ; du moins ils font comme s'ils s'en couvraient. Les femmes, à la vue de leurs amies, s'agenouillent immédiatement et font semblant de répandre alternativement du sable sur chaque bras. » Il est également clair qu'en Asie cette cérémonie était et est encore pratiquée dans la même intention. Elle fut adoptée, comme expression d'humilité politique, par les prêtres, qui, allant supplier Florus d'épargner les Juifs, se présentèrent « la tête fortement saupoudrée de poussière et le sein couvert de vêtements déchirés ». On peut voir actuellement en Turquie des abréviations de cet hommage. A une revue, même les officiers à cheval, en saluant leurs supérieurs, « font semblant de se jeter de la poussière sur la tête, » et des gens du peuple, en voyant partir une caravane, exécutèrent la pantomime de se jeter de la boue par-dessus la tête. »

Les annales des Hébreux prouvent que ce signe de soumission était fait devant les personnes invisibles aussi bien que devant les personnes visibles. Non-seulement on se saignait, on se marquait la chair, on se coupait les cheveux aux funérailles, mais on se mettait encore des cendres sur la tête. On en faisait autant pour attirer

la faveur de la Divinité ; ainsi « Josué déchira ses vêtements, resta prosterné devant l'arche du Seigneur jusqu'au soir, lui et les anciens d'Israël, et tous se couvrirent la tête de poussière. » De nos jours, cet usage se retrouve chez les catholiques dans les occasions d'humiliation spéciale.

Nous sommes encore obligés de revenir à cet hommage originel qui d'abord est en réalité, et ensuite simule l'attitude du vaincu devant le vainqueur, afin de retrouver le fil d'une nouvelle série de ces mouvements du corps qui indiquent la soumission. Je veux parler de l'action de joindre les mains. Dans un paragraphe précédent, nous avons montré le Khond suppliant « se prosterner les mains jointes ». D'où vient cette position des mains ?

J'ai déjà donné un exemple qui en indique la genèse naturelle ; je l'ai choisi parmi les usages d'un peuple chez lequel la soumission et toutes les marques de soumission étaient poussées à l'extrême. C'était un signe d'humilité dans l'ancien Pérou d'avoir les mains liées et la corde au cou, c'est-à-dire on simulait l'attitude des captifs. Il est inutile de citer des témoignages indiquant que c'était généralement l'usage de réduire les prisonniers de guerre à l'impuissance en leur liant les mains ; à la vérité, le fait que chez nous la police met les menottes aux personnes accusées d'un crime montre suffisamment combien cette méthode de rendre les prisonniers impotents se présente naturellement à l'esprit. S'il faut d'autres preuves que les mains liées, originairement la marque du vaincu, deviennent dans la suite le signe habituel de la sujétion, nous pouvons les trouver dans deux coutumes étranges existant respectivement en Afrique et en Chine. Quand le roi d'Uganda rendit visite aux capitaines Speke et Grant, « ses frères, une troupe de petits gamins, dont quelques-uns avaient les menottes aux mains, étaient assis derrière lui... On dit que le roi, avant de monter sur le trône, sortait toujours les mains enchaînées, comme font maintenant ses petits frères. » Doolittle rapporte qu'en Chine, « le troisième jour après la naissance d'un enfant... on lui lie les poignets. L'enfant garde ces liens jusqu'à ce qu'il ait quatorze jours... quelquefois pendant plusieurs mois, ou même pendant un an... On pense que cette déligation des poignets enpêchera l'enfant de devenir dans la suite un sujet d'ennui. »

Ces indications sur l'origine de cet usage, et ces exemples des pratiques qui en sont dérivées nous forcent de conclure que l'action d'élever les mains jointes signifiait en réalité qu'on présentait les mains pour qu'elles fussent liées. L'attitude du Khond décrite ci-dessus nous montre la posture sous sa forme originelle, et en lisant

dans Huc « que le chasseur mongol nous salua en appliquant ses mains contre le front », ou dans Drury : « Quand les Malagasys approchent un homme puissant, ils lèvent les mains dans l'attitude de suppliants », nous sommes obligés de reconnaître que cette position des mains exprime maintenant la vénération, parce qu'autrefois elle impliquait la sujétion. A propos des Siamois, dont la condition politique est si abjecte et les usages si serviles, La Loubère dit : « Si vous étendez la main vers un Siamois afin de la poser dans la sienne, il avance ses deux mains vers la vôtre, comme pour se mettre entièrement en votre pouvoir. » Ces exemples nous rappellent qu'un acte analogue était autrefois une forme de soumission en Europe. Quand il prêtait hommage, le vassal, étant à genoux, plaçait ses mains jointes entre les mains de son suzerain.

Il est à peine besoin d'indiquer que dans ce cas encore une attitude signifiant subordination politique devient une attitude de dévotion religieuse. Le Musulman, pendant ses prières, joint les mains au-dessus de la tête et prend l'attitude qui exprime, comme nous l'avons vu, la vénération pour un chef vivant. Chez les Grecs, « on adressait les prières aux dieux de l'Olympe en se tenant droit et en levant les mains, aux dieux de la mer en tenant les mains horizontalement, aux dieux du Tartare en inclinant les mains. » L'application des paumes l'une contre l'autre, exigée autrefois dans toute l'Europe de la part de l'inférieur qui jurait obéissance à un supérieur, est enseignée encore aujourd'hui aux enfants comme l'attitude de la prière.

Nous ne devons pas omettre de noter que les mains servent au même usage dans les relations sociales. La filiation continue d'être claire dans les pays reculés de l'Orient. « Quand les Siamois se saluent l'un l'autre, ils joignent les mains et les élèvent devant la figure ou au-dessus de la tête. » Des huit degrés de la salutation en Chine, le premier et le moins profond consiste à joindre les mains et à les mettre devant la poitrine. Même chez nous, on remarque les traces de ce salut. On peut voir un marchand obséquieux ou un hôtelier empressé mettre ses mains l'une sur l'autre et les lever de manière que cette attitude nous rappelle un signe primitif de soumission.

Le vaincu, prosterné devant son vainqueur et devenant lui-même un objet possédé, perd simultanément la possession de tout ce qu'il a sur lui. La perte peu importante de ce qu'il possède est comprise dans la perte plus grande de sa propre personne. Ainsi, en rendant les armes, il abandonne également la portion de ses vêtements que le vainqueur peut désirer. Dans beaucoup de cas, le motif pour

prendre des vêtements est semblable à celui qui pousse à enlever les armes; le vêtement, étant souvent la peau de quelque animal redoutable ou une robe ornée de trophées, devient, comme les armes, une nouvelle preuve des prouesses du vainqueur. Quel que soit d'ailleurs le motif originel pour lequel on dépouille le vaincu de ses vêtements, la nudité partielle ou complète du captif devient une preuve additionnelle de sa défaite. Nous avons des témoignages manifestes que la chose était regardée de cette façon dans l'ancien Orient. Nous lisons dans *Isaïe*, xx, 2-4 : « Et le Seigneur dit : De même que mon serviteur Isaïe a marché nu et pieds nus pendant trois années... de même le roi d'Assyrie emmènera les Égyptiens captifs et les Éthiopiens captifs, jeunes et vieux, nus et pieds nus. » D'autres races nous fournissent également des preuves que l'enlèvement et l'abandon des vêtements deviennent ainsi une marque de soumission politique et dans quelques cas même un acte de vénération. Aux îles Fidji, le jour où l'on payait le tribut, « le chef de Somo-Somo, qui avait auparavant ôté ses robes, s'assit et détacha même de sa ceinture la traîne ou couverture, qui était d'une longueur immense. Il la remit à « l'orateur », qui lui donna en retour une pièce d'étoffe assez grande pour maintenir la décence. Les autres chefs de Somo-Somo, qui tous en arrivant avaient une traîne longue de plusieurs yards, se dépouillèrent entièrement, laissèrent leur traîne et s'en allèrent. Ainsi tout le peuple de Somo-Somo fut laissé nu. »

En présence de ces faits, nous ne pouvons guère douter que cet abandon des vêtements n'ait donné naissance à ces saluts qui consistent à découvrir plus ou moins le corps. Cet acte a toujours la même signification, à quelque degré que l'on se découvre. M. Tylor cite le passage suivant du journal d'un voyage qu'Ibn Batula fit dans le Soudan au XIVe siècle : « Les femmes peuvent seulement se présenter nues devant le sultan de Melli; les filles même du sultan sont obligées de se conformer à cet usage. » Si nous pouvons avoir quelque doute relativement à l'existence d'une salutation portée ainsi à son extrémité primitive, il cesse quand nous lisons dans Speke qu'actuellement, à la cour d'Uganda, « des femmes adultes, complétement nues, font le service. » D'autres parties de l'Afrique nous montrent une nudité à la vérité incomplète, mais encore considérable, employée comme signe de respect. Dans l'Abyssinie, les inférieurs sont obligés de découvrir leur corps jusqu'à la ceinture en présence de leurs supérieurs; « mais, pour les égaux, on enlève seulement pendant quelques instants le coin du vêtement. » Le même fait se représente en Polynésie. Les Tahitiens découvrent

« le corps jusqu'à la ceinture, en présence du roi; » et Forster constate que dans les îles de la Société « les classes inférieures, en signe de respect, enlèvent généralemeut leur vêtement de dessus en présence de leurs principaux chefs. » Chez les indigènes de la Côte d'Or ce salut est encore abrégé et s'étend à d'autres personnes qu'aux chefs. Burton remarque, à propos de ces mêmes peuplades, que « dans tout le Yoruba et toute la Côte d'Or, découvrir les épaules équivaut à ôter le chapeau en Angleterre. »

Je crois pouvoir affirmer que ces deux coutumes, comparées ici incidemment, ont la même origine, et je ne pense pas que cette assertion puisse être contestée. La relation qui existe entre elles a été même reconnue à l'occasion de certains usages européens. Ainsi Ford fait cette observation : « Oter le manteau en Espagne équivaut à ôter le chapeau de chez nous. » Cette équivalence est reconnue en Afrique même, où les deux coutumes sont réunies, comme au Dahomey. « Les hommes découvraient leurs épaules, ôtaient leurs bonnets et leurs grands chapeaux en forme d'ombrelles, » dit Burton en parlant de sa réception. Elle est admise en Polynésie, où, comme à Tahiti, on se découvre la tête devant le roi, en même temps qu'on se met nu jusqu'à la ceinture. Il semble donc que l'habitude d'ôter le chapeau en Europe, qui chez nous se réduit souvent à le toucher, est un reste de l'acte par lequel le captif, en se dépouillant de ses vêtements, indiquait qu'il cédait tout ce qu'il avait.

L'exemple de ces mêmes indigènes de la Côte d'Or démontre que la coutume de se mettre nu-pieds a la même origine. Nous avons vu qu'ils découvrent en partie le haut de leur corps en signe de salut ; ils ôtent aussi les sandales de leurs pieds, « comme marque de respect, » dit Cruickshank : ils commencent à dévêtir le corps aux deux extrémités. Dans toute l'ancienne Amérique, l'enlèvement de la chaussure avait une signification analogue. Au Pérou, « un seigneur, quelque grand qu'il fût, ne pouvait se présenter devant l'Inca avec des vêtements riches ; il fallait qu'il eût un costume humble et les pieds nus, » et au Mexique, « les rois, vassaux de Montézuma, étaient obligés d'ôter leurs souliers quand ils se présentaient devant lui. » L'importance attachée à cet acte était si grande, que « le Michoacan étant indépendant du Mexique, le souverain prit le titre de *cazonzi*, c'est-à-dire le chaussé. » Des récits semblables au sujet des habitants de l'Asie nous ont familiarisés avec cet usage. Dans le Burmah, « même dans la rue et sur les grands chemins, un Européen qui rencontre le roi ou se joint à son cortége est obligé d'ôter ses souliers. » De même, en Perse, toute personne qui approche le roi est obligée de se mettre les pieds nus.

Ces diverses interprétations seront vérifiées par les interprétations plus faciles de certains usages que nous rencontrons pareillement dans les sociétés où l'on exige les marques de sujétion les plus expressives ; je veux parler de la coutume de se présenter devant le souverain en habits grossiers, en costume d'esclave. Dans l'ancien Mexique, chaque fois que pour le servir les officiers de Montezuma « entraient dans ses appartements, ils étaient obligés d'ôter d'abord leurs riches vêtements et de se revêtir d'un costume plus humble... ils ne pouvaient paraître devant lui que nu-pieds et les yeux baissés. » Il en était de même au Pérou : outre la règle d'après laquelle un sujet, quelque grand qu'il fût, devait se présenter devant l'Inca en portant un fardeau sur l'épaule pour simuler l'esclavage ; outre cette deuxième règle d'après laquelle il devait être nu-pieds, ce qui était aussi un signe d'esclavage, il y avait encore, comme nous l'avons vu, cette troisième règle d'après laquelle « aucun seigneur, quelque grand qu'il fût, ne devait se présenter devant l'Inca en costume riche, ses vêtements devaient être humbles, » ce qui était également un signe d'esclavage. Même dans l'Europe du moyen âge la soumission envers le vainqueur ou supérieur était exprimée par l'enlèvement du vêtement et des accessoires qui étaient la marque de la dignité et par la présentation de la personne dans un état relativement dénué qui pouvait s'accorder avec la servitude. Ainsi, en France, dans l'année 1467, les chefs d'une ville conquise, allant se rendre à un duc victorieux, « amenèrent dans son camp trois cents des principaux citoyens en chemise, nu-tête, les jambes nues, qui lui présentèrent les clefs de la ville et se livrèrent à sa merci. » La prestation de l'hommage féodal comprenait des observances ayant une signification analogue. Saint-Simon, décrivant un des derniers exemples et nommant entre autres cérémonies accomplies l'enlèvement de l'épée, des gants et du chapeau, dit que cela avait lieu « pour dépouiller le vassal des emblèmes de sa dignité en présence de son suzerain ». Ainsi donc que l'on mette des vêtements grossiers ou que l'on ôte les beaux vêtements et les accessoires, l'intention est la même.

Ces actes de propitiation s'étendent, comme les autres, de l'être redouté qui est visible à l'être redouté qui n'est plus visible : l'esprit et le dieu. Nous nous rappelons que les Hébreux se couvraient de toile à sac et de cendres en même temps qu'ils se coupaient les cheveux, qu'ils se saignaient et faisaient des marques sur leur corps, le tout pour pacifier l'esprit. Les récits des voyageurs nous apprennent que ces coutumes continuent de subsister en Orient. M. Salt décrit une dame en deuil couverte de toile à sac et saupoudrée de cendres, et Burkhardt « vit les parentes d'un chef décédé courir à travers les

rues principales, le corps à demi-nu et le peu de vêtements qui leur restaient en guenilles, tandis que la tête, la figure et la poitrine étaient presque entièrement couvertes de cendres. » Il est donc clair que la demi-nudité, les vêtements déchirés ou grossiers, exprimant la soumission à un supérieur vivant, servent aussi à exprimer la soumission à l'égard de celui qui, étant mort et étant devenu un esprit, a ainsi acquis un pouvoir dont on a peur. La preuve que telle est réellement la signification de cet acte, c'est qu'il devient aussi un acte de subordination religieuse. Ainsi Isaïe, donnant lui-même l'exemple, exhorte les Israélites rebelles à faire la paix avec Jahveh et leur dit : « Dépouillez-vous, mettez-vous nus, et ceignez vos reins de toile à sac ; » ainsi les quatre-vingts hommes qui vinrent de Shechem, Shiloh et Samaria, pour apaiser Jahveh, non-seulement se coupèrent les cheveux et se balafrèrent, mais déchirèrent encore leurs vêtements. Le parallélisme existe aussi pour la nudité des pieds. Cette nudité, qui, nous l'avons vu, est un signe d'humilité devant un chef, devient un signe de deuil chez les Hébreux, comme nous le voyons par le commandement dans Ezéchiel (xxiv, 17) : « Tu ne pleureras pas les morts, tu ne porteras pas le deuil, tu te pareras la tête et tu mettras tes souliers à tes pieds. » Oter les souliers était aussi un acte d'adoration chez les Hébreux. A propos des Péruviens, qui se présentaient nu-pieds devant l'Inca, nous lisons que « tous, excepté le roi, ôtèrent leurs souliers à deux cents pas du temple du soleil, mais le roi garda ses souliers, jusqu'à ce qu'il fût à la porte. » La même observation peut être faite relativement à l'usage de se découvrir la tête. Pratiqué en même temps que d'autres actes cérémoniels pour attirer le bon vouloir du supérieur vivant, il a également pour but de rendre propices l'esprit du mort ordinaire et celui du mort extraordinaire qui, étant déifié, est adoré d'une façon permanente. Même chez nous, on se découvre encore autour de la tombe; sur le continent, on se découvre quand on rencontre un cortége funèbre. On ôte le chapeau devant les images du Christ et de la Madone à la maison et quand on est dehors, comme il est recommandé dans les anciens livres sur les bonnes manières; on ôte le chapeau et on se jette à genoux dans les pays catholiques quand le Saint-Sacrement passe ; partout on se découvre quand on entre dans un édifice religieux.

Nous ne devons pas oublier de dire que les saluts de ce genre rendus d'abord aux personnes les plus élevées et les plus redoutées, ensuite aux personnes moins puissantes, prennent peu à peu de l'extension, jusqu'à ce qu'ils deviennent d'un usage général. Les citations données plus haut ont montré incidemment qu'en Afrique on

se découvre en partie les épaules et qu'en Espagne on écarte un peu le manteau pour se saluer entre égaux. Ainsi donc, la coutume d'être nu-pieds quand on se présente devant le roi et quand on entre dans un temple donne naissance à un acte de politesse ordinaire : les Damaras ôtent leurs sandales avant d'entrer dans la maison d'un étranger; un Japonais laisse ses souliers à la porte, même quand il va dans un magasin ; « quand on est entré dans une maison turque, c'est la règle invariable de laisser les galoches au pied de l'escalier. » En Europe, on se découvrit d'abord en prêtant l'hommage féodal et pendant les cérémonies religieuses ; aujourd'hui, on regarde comme un devoir de politesse de se découvrir en entrant dans le cottage d'un laboureur.

Ces derniers faits suggèrent la nécessité d'ajouter quelques lignes avant de conclure. Il faut que nous disions quelques mots de la manière dont tous les genres de salutations sont dérivés ainsi par diffusion des salutations qui exprimaient originairement l'acte de se rendre au vainqueur et de se soumettre à un chef. Des preuves ont été données que les mouvements rhythmiques musculaires, indiquant naturellement la joie, tels que faire des sauts, frapper des mains, et même se tambouriner les côtes avec les coudes, deviennent des signes simulés de joie pour attirer le bon vouloir d'un souverain, quand ils sont joints à des attitudes marquant la sujétion. Ces signes simulés de joie deviennent des civilités là où il n'y a aucune différence de rang. D'après Grant, « quand un enfant naissait dans le Torke... les femmes se rassemblaient à la porte de la mère afin de témoigner leur joie; elles frappaient des mains, dansaient et poussaient des cris. Leur danse consistait à sauter en l'air, à avancer les jambes d'une manière très-bizarre et à se battre les côtes avec leurs coudes. » Là où les circonstances le permettent, de telles marques de considération deviennent mutuelles. Bosman rapporte que sur la côte des esclaves, « quand deux personnes de condition égale se rencontrent, elles tombent simultanément à genoux, frappent des mains et se saluent l'une l'autre en se souhaitant le bonjour. » Il y a des cas où l'on se prosterne l'un devant l'autre pour se saluer. Chez les Mosquitos, dit Bancroft, « un homme se jette aux pieds d'un autre qui lui aide à se relever, qui l'embrasse et se jette par terre à son tour, pour se faire relever et réconforter par une poignée de main. » Ces exemples extrêmes vérifient au besoin la conclusion que les salutations mutuelles, les révérences, la coutume d'ôter le chapeau dans nos pays sont les restes de la prosternation originelle et du dévêtissement du captif.

Mais je donne ces exemples particulièrement en vue de présenter

l'interprétation d'une observance encore plus familière. J'ai déjà cité le fait qu'entre Arabes polis le supérieur, s'il est un homme condescendant, résiste à l'offre de l'inférieur de lui baiser la main, et que le conflit se termine en ce que l'inférieur baise sa propre main. Niebuhr rapporte un usage à peu près analogue : « Quand deux Arabes du désert se rencontrent, ils se serrent la main plus de dix fois. Chacun baise sa propre main et répète toujours la question : Comment vas-tu? Dans le Yémen, chacun fait semblant de vouloir prendre la main de l'autre et retire la sienne pour éviter le même honneur. Enfin, pour finir la contestation, l'aîné permet à l'autre de lui baiser les doigts. » N'avons-nous pas ici l'origine des poignées de main? Si de deux personnes chacune désire rendre hommage à l'autre en lui baisant la main et si chacune refuse par politesse de se laisser baiser la main, qu'arrivera-t-il? Quand deux personnes, au moment de quitter une chambre, veulent se céder le pas réciproquement et refusent chacune de marcher la première, il en résulte à la porte un conflit de mouvements qui empêcheront toutes les deux d'avancer; de même, si deux personnes désirent baiser la main l'une de l'autre et refusent de laisser baiser la leur, il en résultera que chacune des deux soulèvera la main de l'autre pour la porter à ses lèvres et que cette autre abaissera de nouveau sa main, et ainsi alternativement. Quoique ces mouvements soient d'abord irréguliers, ils deviennent peu à peu réguliers et rhythmiques, à mesure que l'usage s'en développe et que l'on admet d'avance que les deux personnes n'arriveront pas à se baiser la main mutuellement. Entre la simple pression qui représente aujourd'hui cette salutation abrégée et l'ancienne et cordiale poignée de main, il y a certainement une plus grande différence qu'entre cette poignée de main et le mouvement résultant de l'effort que feraient deux personnes pour se baiser réciproquement la main.

Même si nous n'avons pas l'observance arabe pour nous guider dans notre explication, nous serions néanmoins obligés de conclure à une genèse pareille. Après tout ce qui a été dit, personne ne peut supposer que la poignée de main ait jamais été choisie de propos délibéré comme une salutation, et, si elle découle de quelque acte exprimant la sujétion, cet acte doit nécessairement être le baisement de la main.

Les saluts, quels qu'ils soient, ont donc la même origine que le trophée et la mutilation. A la merci de son vainqueur, qui le tue en lui enlevant une partie du corps comme signe de victoire ou qui le mutile simplement pour lui imprimer la marque de l'esclavage, l'ennemi vaincu git prosterné, tantôt sur le dos, tantôt le cou sous

le pied du vainqueur; il est couvert de poussière ou de boue, sans armes; ses vêtements sont déchirés, et peut-être lui a-t-on enlevé la robe ornée de trophées à laquelle il attachait tant de prix. Ainsi la prosternation, la poussière répandue sur le corps et la perte des vêtements qui accompagnent incidemment la défaite en deviennent, comme la mutilation, les témoignages généralement reconnus. De là naissent d'abord les signes obligatoires de soumission des esclaves vis-à-vis de leurs maîtres et des sujets vis-à-vis de leur souverain, ensuite les attitudes humbles prises volontairement devant les supérieurs, et enfin ces mouvements révérencieux qui expriment l'infériorité et qui sont en usage entre égaux.

Tous les saluts sont un produit de l'état militant et se développent en même temps que le type militant de la société. Les attitudes et les gestes qui sont les signes de la sujétion ne caractérisent pas les tribus sans chefs et les tribus où l'autorité n'est pas solidement établie, telles que les Fuégiens, les Andamenais, les Australiens, les Tasmaniens, les Esquimaux, et les descriptions de l'étiquette parmi les communautés nomades et presque inorganisées de l'Amérique septentrionale mentionnent peu ou point d'actes cérémoniels qui expriment la servitude ou la subordination. Il y a en vérité dans les Indes certaines sociétés simples et paisibles, sans organisation politique, où l'on rencontre des salutations humbles, par exemple les Todas. Le jour du mariage, la fiancée Toda met sa tête sous le pied du fiancé. Mais, puisque des exceptions aussi caractéristiques ou à peu près se rencontrent dans les tribus fixes, agricoles et pastorales dont les ancêtres ont traversé ces phases intermédiaires entre l'état nomade et l'état sédentaire pendant lesquelles les activités militaires étaient générales, on peut admettre que ces cérémonies en survivant ont perdu leur signification primitive. Cette conjecture est d'autant plus raisonnable que dans le cas cité il n'existe ni cette subordination sociale ni cette subordination domestique dont elles sont l'expression. D'un autre côté, dans les sociétés composées, consolidées par le système militant et organisées sur le type militant, nous voyons que la vie politique et sociale est éminemment caractérisée par des salutations serviles. Si nous demandons dans quelles sociétés faiblement développées nous rencontrons les humbles prosternations, les attitudes couchantes et rampantes devant les supérieurs, la réponse n'est pas difficile. Nous les trouvons chez les Fidjiens, guerriers et cannibales, où le pouvoir des chefs sur les sujets ainsi que sur leurs propriétés est illimité et où le peuple des districts esclaves s'imagine que son unique destination est d'être mangé; nous les trouvons à Uganda où la guerre est à l'état chronique, où le revenu

découle du pillage des tribus voisines et des sujets et où l'on raconte à propos du roi qu'étant allé à la chasse « et n'ayant pas rencontré de gibier sur lequel il pût diriger ses traits, il abattit beaucoup d'hommes » ; nous les trouvons chez les Dahomans sanguinaires, qui attaquent les peuplades voisines afin qu'il y ait plus de têtes pour décorer la demeure royale ; ici, tous les sujets, même les ministres, sont les esclaves du roi. Parmi les états plus avancés, nous trouvons ces attitudes rampantes dans le Burmah et le Siam, où le type militant, legs du passé, a laissé également un pouvoir monarchiste illimité, dans le Japon, où le despotisme s'est développé et établi durant les guerres des temps primitifs, et en Chine, où, sous une forme de gouvernement analogue, il existe encore des demi-prosternations et où l'on frappe encore la tête contre le sol devant le chef suprême. Il en est de même du baisement des pieds comme signe d'hommage. Il était en usage dans l'ancien Pérou, où toute la nation était organisée et disciplinée militairement. Il est pratiqué dans l'île de Madagascar, où la structure et l'activité militantes sont très-marquées. Parmi différents peuples de l'Orient vivant encore, comme ils ont toujours vécu, sous un gouvernement autocratique, ce témoignage de respect subsiste maintenant comme il a subsisté dans les temps les plus reculés. Il en est de même en ce qui concerne l'enlèvement partiel ou total des vêtements. D'après ce que nous avons vu, les formes extrêmes de cette salutation étaient observées aux îles Fidji et à Uganda, tandis que la forme adoucie, consistant à découvrir le corps jusqu'à la ceinture, se rencontrait dans l'Abyssinie et à Tahiti, où le pouvoir royal, quoique grand, est moins despotique. Nous en dirons autant de la nudité des pieds. Elle était un hommage rendu au roi dans l'ancien Pérou et dans l'ancien Mexique, comme elle est maintenant une salutation dans le Burmah et dans la Perse, tous ces pays ayant des gouvernements despotiques issus du système militant. Les mêmes observations peuvent être répétées à propos des autres salutations extrêmes : la poussière répandue sur la tête, les vêtemennts humbles, le fardeau porté sur l'épaule et les mains liées.

La même vérité se révèle à nous quand nous comparons les usages des nations européennes à l'époque où la guerre était l'unique occupation de la vie avec les usages de notre époque où la guerre a cessé d'être l'unique occupation. Dans les temps de la féodalité, on saluait en baisant les pieds, en rampant sur les genoux, en joignant les mains, en ôtant différentes parties du vêtement ; mais de nos jours les plus humbles de ces salutations ont disparu les unes tout à fait, les autres à peu près : on se contente de s'incliner,

de faire la révérence et de lever le chapeau. De plus, on peut remarquer la même différence entre les nations de l'Europe selon qu'elles sont plus ou moins militantes. Sur le continent, les salutations sont plus complètes et plus soigneusement observées qu'en Angleterre. Même notre propre société peut nous servir de témoignage : les classes supérieures, constituant cette partie régulative de la structure sociale qui ici, comme ailleurs, a été développée par le système militant, observent les formes de la salutation avec plus de rigueur non-seulement à la cour, mais aussi dans les relations privées, que les classes constituant les structures industrielles. Parmi les membres de ces dernières, on ne voit guère que l'inclinaison ou un léger mouvement de la tête. Je puis ajouter le fait significatif que dans les parties de notre société nettement militantes — l'armée et la marine — non-seulement les saluts sont exécutés avec plus de régularité et de rigueur que dans les autres parties, mais en outre, dans l'une d'elles, la marine, caractérisée surtout par l'absolutisme des chefs supérieurs, il survit un usage analogue à ceux des sociétés barbares : dans le Burmah, ceux qui approchent le palais sont obligés de se prosterner; les Dahomans se prosternent devant l'entrée du palais ; aux îles Fidji, il est ordonné « de se courber en signe de respect devant un chef ou devant sa demeure ou devant un établissement royal », et, quand on va à bord d'un vaisseau de guerre anglais, c'est la coutume d'ôter le chapeau devant le gaillard d'arrière.

Nous avons bon nombre de témoignages qui prouvent l'existence de contrastes semblables entre les hommages rendus à l'être surnaturel, soit esprit, soit divinité. En Chine, on porte maintenant, comme autrefois chez les Hébreux, de la toile à sac pour attirer la faveur de l'esprit ; en Orient, on découvre encore une partie du corps et on répand de la cendre sur la tête aux funérailles ; ces coutumes n'existent plus dans les sociétés avancées où l'industrialisme a profondément modifié les types de structure. Dans notre pays, où ce changement est le plus marqué, les hommages rendus aux morts se bornent aujourd'hui à se découvrir la tête près de la tombe. Il en est de même des salutations usitées dans les cérémonies religieuses. Dans aucun cas, on ne marche ici nu-pieds en approchant un temple, comme on le faisait dans l'ancien Pérou ; jamais on ne se déchausse ici quand on entre dans un temple, comme cela a lieu en Orient; même sur le continent, de tels actes se voient seulement dans les occasions de pénitence. Dans les pays où les institutions sociales plus libres, qui se rattachent au type industriel, ont profondément modifié le type militant, on ne se prosterne pas, on ne frappe pas plusieurs

fois la tête contre la terre, comme font les Chinois pendant leurs prières, et on ne prend pas les attitudes suppliantes des mahométans. Les génuflexions pendant les cérémonies du culte deviennent de plus en plus rares chez nous, et la moins militante de nos sectes, les quakers, ne connaît plus aucune salutation religieuse.

On voit au premier coup d'œil que tous les faits dont nous avons parlé jusqu'ici s'enchaînent naturellement les uns aux autres, si l'on se rappelle que les activités militantes, intrinsèquement coercitives, nécessitent le commandement et l'obéissance, et que les signes de soumission sont exigés partout où elles dominent. Les activités industrielles, au contraire (soit que nous prenions comme exemple les relations entre patron et employé ou celles entre acheteur et vendeur), étant basées sur un accord, sont intrinsèquement non coercitives, et par conséquent, là où elles dominent, on insiste simplement sur l'exécution du contrat : d'où résulte l'emploi toujours moindre des signes de soumission.

Herbert Spencer.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE INDIENNE

LE SYSTÈME VEDÂNTA [1]

§ III. — Le non-être dans le Vedânta-Sâra.

Quoique la doctrine du *Vedânta-Sâra* découle, d'après ses auteurs, de la même source que celle des *Brahma-Sûtras*, et, par conséquent, qu'elle doive lui être identique, les conceptions relatives au monde matériel et à ses origines diffèrent considérablement dans les deux ouvrages.

Comme nous l'avons vu, les *Brahma-Sûtras* et leur commentateur Çankara considèrent le monde matériel comme une modification de Brahma, dont il est un développement ou une émanation. Pour le *Vedânta-Sâra*, au contraire, la matière est l'opposé même du réel ou de Brahma ; vis-à-vis de lui, elle n'est pas. Son vrai nom est l'ignorance (*ajnâna*) : elle s'éclipse devant la science, dont elle est l'obstacle, c'est-à-dire devant la notion de Brahma, comme les ténèbres devant la lumière.

Aussi la fausse attribution du *Vêdânta-Sâra* ne consiste plus seulement à imputer l'existence d'un sujet dans l'objet, et réciproquement ; c'est-à-dire qu'elle n'a plus seulement pour théâtre et pour objet l'âme et les phénomènes psychologiques ; mais l'auteur du *Vedânta-Sâra* la qualifie d'*allégation que le non-réel est le réel* [2], comme quand on prend une corde pour un serpent. Et, plus loin, il définit le réel en disant qu'il n'est autre chose que Brahma qui est l'être, l'intelligence et le bonheur ; tandis que le non-réel est l'ensemble de tout ce qui est privé d'intelligence et qui a son principe dans l'ignorance, laquelle est à son tour quelque chose auquel on ne saurait appliquer ni le nom d'être ni celui de non-être, et qui consiste en trois qualités ou trois attaches, — le mot *guna* ayant les deux sens [3].

1. Voir le numéro de Février 1878.
2. *Vastuny avastvâropo 'dhyâropa*h. *Ved.-Sâra.* Ed. d'Allahabad, 1850, nº 20.
3. Le texte du *Vedânta-Sâra* ajoute que l'ignorance est *bhâvarûpa*, c'est-à-dire

La fausse attribution a donc pour effet de prendre la matière pour ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire pour la réalité, tandis que la vraie réalité est Brahma sous sa forme absolue et imperceptible. Ajoutons que, comme dans les *Brahma-Sûtras*, l'origine de la fausse attribution et la cause de ses premiers effets restent un mystère qui n'est pas sans analogie avec le péché originel biblique, source du mal terrestre, tandis que l'*avidyâ* ou l'ignorance est la source du bien et du mal qui se produisent dans l'univers sensible.

Un autre trait particulier de la théorie du *Védânta-Sâra*, c'est que les énergies physiques, physiologiques et même morales appartiennent en propre au non-réel, c'est-à-dire à l'ignorance ou à la matière.

C'est ainsi que l'ignorance, outre les trois attaches ou les trois qualités dont nous verrons tout à l'heure les effets, possède deux pouvoirs, celui d'envelopper et celui de projeter [1].

Le pouvoir d'envelopper est expliqué par l'auteur du *Vedânta-Sâra* à l'aide de la comparaison suivante. Au moyen du pouvoir d'envelopper (ou de couvrir, de boucher), l'ignorance, quoique finie, cache à l'esprit du penseur l'âme universelle qui est infinie et non soumise à la transmigration, de même qu'un nuage de peu d'étendue dérobe aux regards de l'observateur, en s'interposant devant eux, l'aspect du disque du soleil dont l'étendue est immense. Quand l'âme individuelle est couverte de ce voile, elle s'imagine qu'elle agit, qu'elle jouit, qu'elle est heureuse, malheureuse, qu'elle éprouve, en un mot, tous les sentiments qu'on est susceptible d'avoir dans le cercle de la transmigration, de même que, dans l'ignorance qui fait prendre une corde pour un serpent, on s'imagine que cette corde a tous les attributs du serpent imaginaire [2].

Quant au pouvoir de projeter, voici la définition qu'en donne le *Vedânta-Sâra :*

De même que l'ignorance qui fait voir un serpent dans une corde, s'exerce par une faculté (*çakti*) propre à cette ignorance qui a la corde pour objet et qui l'enveloppe, de même l'ignorance (originelle) fait voir un développement matériel composé de l'éther et des autres éléments par une faculté propre à cette ignorance qui a l'âme pour objet et qui l'enveloppe. Cette faculté est ce qu'on appelle le pouvoir de projeter [3].

probablement qu'elle a pour forme les créatures. D'après M. Ballantyne, l'emploi du mot *bhâva* signifierait qu'elle n'est pas une pure négation. — *Ved.-Sâra*, nos 20 et 21.

1. *Ved.-Sâra*, n° 36.
2. *Ved.-Sâra*, nos 37 et 38.
3. *Ved.-Sâra*, n° 39.

C'est par l'action de ces pouvoirs sur l'âme universelle, jointe à la toute-puissance dont celle-ci jouit, que s'accomplit la création, c'est-à-dire la manifestation de l'univers sensible, décrite dans les termes suivants par le *Védânta-Sâra :*

L'intelligence, c'est-à-dire Brahma, ayant pour attribut l'ignorance douée de ses deux pouvoirs, est par elle-même la cause efficiente du monde, mais elle en est la cause matérielle par l'effet de l'attribut auquel elle est jointe, de même que l'araignée est par elle-même la cause efficiente de sa toile, tandis qu'elle en est par son corps la cause matérielle [1].

L'intelligence ayant pour attribut l'ignorance douée de son pouvoir de projeter et dans laquelle prédomine la qualité de ténèbres [2] (*tamas*) donne naissance à l'éther, l'éther à l'air, l'air au feu, le feu aux eaux et les eaux à la terre. On peut induire la prédominance de la qualité de ténèbres dans les éléments, de ce fait que l'intelligence leur manque. Ces éléments sont les éléments subtils, que ne perçoivent pas les sens ; ils donnent naissance aux corps subtils et aux éléments grossiers, ou à ceux que perçoivent les sens [2].

Les corps subtils sont ceux qui contiennent les dix-sept parties, à savoir : les cinq organes de perception, la *buddhi* et le *manas*, les cinq organes d'action et les cinq esprits vitaux [3].

Les cinq organes de perception sont l'ouïe, le toucher, la vue, le goût et l'odorat. Ils sont issus des parties distinctes de la qualité de *sattva* de chaque élément correspondant, c.-à-d. que l'ouïe est issue de parties de *sattva* de l'éther, le toucher de parties de *sattva* de l'air, la vue de parties de *sattva* du feu, le goût de parties de *sattva* des eaux et l'odorat de parties de *sattva* de la terre [4].

La *buddhi* est la fonction de l'organe interne qui a pour objet la détermination (*niçcaya*).

Le *manas* est la fonction de l'organe interne qui a pour objet le jugement (*samkalpa*) et le doute (*vikalpa*).

Ces deux fonctions contiennent la pensée (*citta*) et la conscience individuelle (*ahamkâra*).

La pensée est la fonction de l'organe interne qui consiste dans l'examen (*anusamdhâna*) [5].

1. *Ved.-Sâra*, n° 40.
2. C'est une des trois qualités de la matière dont nous avons déjà parlé ; les deux autres sont, le *rajas* ou la passion et le *sattva* ou la pureté. C'est la prédominance de l'une ou l'autre de ces qualités qui détermine le caractère plus ou moins aveugle ou lucide, ardent ou apaisé, des impressions ressenties par les organes qui servent l'entendement.
3. *Ved.-Sâra,* n°s 41, 42 et 43.
4. *Ved.-Sâra*, n°s 44 et 45.
5. *Ved.-Sâra,* n° 46.

La conscience individuelle est la fonction de l'organe interne qui consiste dans l'égoïsme (*abhimâna*) ou l'idée du moi [1].

Les facultés intellectuelles qui viennent d'être énumérées sont formées, non pas comme les organes de perception de parties *distinctes* de la qualité de *sattva* de chaque élément, mais de parties de la qualité de *sattva* de chaque élément *mélangées entre elles* [2].

La *buddhi* unie aux organes de perception constitue ce qu'on appelle le fourreau d'intelligence (*vijnânamaya kosha*). Cet ensemble des fonctions intellectuelles, considéré au point de vue temporel ou subjectif (*vyavahâri*), c'est-à-dire comme distinct de Brahma dont il ne diffère pas essentiellement, porte aussi le nom de *jîva* ou d'âme individuelle. C'est la partie de la créature qui agit, qui jouit, qui a le sentiment de la personnalité et qui, par conséquent, passe de ce monde en l'autre et réciproquement, selon le mérite ou le démérite de ses œuvres [3].

L'âme individuelle est regardée par le *Vedânta-Sâra* comme renfermée dans un fourreau (*kosha*) qui contient ses diverses facultés. Au point de vue de la personne humaine telle que nous la voyons ici-bas, ce fourreau, qui est le plus intime, se trouve lui-même revêtu d'une série d'autres fourreaux qui contiennent chacun un ensemble de facultés et d'organes de plus en plus grossiers, à mesure qu'ils sont plus éloignés du fourreau central. D'après cette physiologie arbitraire, le corps humain ressemblerait, quant au groupement et à l'association intime des organes, à la structure d'un oignon, ou plutôt d'une noix verte, composée de trois couches concentriques comprenant le fruit proprement dit, l'écorce ligneuse et le brou.

En vertu de cette théorie, *jîva* réuni aux organes d'action se trouve enveloppé dans un second fourreau, appelé le fourreau de *manas* (*manomaya kosha*) [4].

Les organes d'action renfermés dans le fourreau de *manas* sont : la parole, les mains, les pieds, l'anus et les organes de la génération. Remarquons qu'il s'agit évidemment ici, non pas des membres eux-mêmes qui servent à l'accomplissement direct des actes auxquels ils correspondent, mais des énergies internes qui mettent ces membres en œuvre [5].

Les organes d'action sont issus chacun des parties distinctes de la qualité de *rajas* ou de passion de chaque élément correspondant [6].

1. *Ved.-Sâra*, n° 47.
2. *Ved.-Sâra*, n° 48.
3. *Ved.-Sâra*, nos 49 et 50.
4. *Ved.-Sâra*, n° 51.
5. *Ved.-Sâra*, n° 52.
6. *Ved.-Sâra*, n° 53.

Vient ensuite un troisième fourreau, le fourreau des esprits vitaux (*prânamaya kosha*), qui les contient spécialement, mais qui recouvre en outre les deux précédents [1].

Les esprits vitaux sont au nombre de cinq : le *prâna* ou l'expiration, dont le siége est à l'extrémité du nez; l'*apâna* ou le *flatus ventris*, dont le siége est à l'anus; le *vyâna*, qui circule et réside dans le corps entier; l'*udâna* ou l'inspiration, qui a son siége dans la gorge; enfin le *samâna*, qui agit au milieu du corps et dont les fonctions consistent à produire la digestion et l'assimilation des aliments, ainsi que la sécrétion des sucs nourriciers, ou des humeurs, du sang, de la semence et des excréments [2].

Les esprits vitaux sont formés de parties mélangées de la qualité de *rajas* de chaque élément [3].

Les trois fourreaux dont la description vient d'être donnée forment ensemble ce qu'on appelle le corps subtil (*sûkshma-çarîra*) [4].

On peut considérer tous les corps subtils d'une manière collective ou au point de vue individuel, c'est-à-dire, soit comme une forêt prise dans l'ensemble des arbres qui la composent, soit en ayant égard à chacun des arbres qui forment cette même forêt [5].

L'âme unique qui réside dans les corps subtils considérés dans leur ensemble [6] s'appelle *hiranyagarbha*.

Les âmes individuelles qui renferment les corps subtils considérés d'une manière partitive, portent le nom générique de *taijasa* [7].

Taijasa ainsi qu'*hiranyagarbha* a pour situation caractéristique l'état de sommeil. Les impressions qu'ils éprouvent sont celles qu'ils empruntent à l'état de veille : ils perçoivent les objets subtils ou ceux sans doute qui ont déjà passé au crible des sens dans l'état de veille [8].

1. *Ved.-Sâra*, n° 57.
2. *Ved.-Sâra*, n° 54.
3. *Ved.-Sâra*, n° 56.
4. *Ved.-Sâra*, n° 60.
5. *Ved.-Sâra*, n° 61.
6. Il convient de se rappeler à ce propos que la division des âmes n'a rien de réel. En fait, il n'y a qu'une âme.
7. *Ved.-Sâra*, n°s 62 et 64.
8. *Ved.-Sâra*, n°s 65 et 66. — Il est un état de l'âme, considérée collectivement ou individuellement, qui précède celui-là. C'est alors qu'elle n'est munie ni d'organes intellectuels ni d'organes matériels, mais qu'elle se trouve déjà en contact avec l'ignorance et subit ses effets, du moins en ce qu'elle est déjà individualisée, si l'on peut s'exprimer ainsi.

En cet état, l'âme, considérée collectivement, est appelée *içvara;* considérée individuellement, elle prend le nom de *prâjña*. Dans les deux cas, elle se trouve enfermée dans le fourreau de bonheur (*ânandamaya kosha*). Elle y réside dans un repos parfait, qui n'est autre que l'état de profond sommeil (*sushupti*). — *Ved.-Sâra*, n°s 25 et 27.

L'ensemble des *taijasas* est égal à *hiranyagarbha*, de même que l'ensemble des arbres composant une forêt est égal à cette forêt. Ce qui revient à dire que la multiplicité des âmes individuelles n'a qu'une réalité purement subjective [1].

Nous avons vu qu'à côté des éléments subtils se trouvent les éléments grossiers (*sthûla-bhûtâni*). Ils ont été formés par les éléments subtils moyennant l'amalgame suivant. Chaque élément subtil a été partagé en deux parties égales, et l'une de ces deux parties de chaque élément (soit $\frac{1}{2}$) a été divisée à son tour en quatre (soit $\frac{1}{8}$ de l'élément entier). Alors, chaque élément grossier s'est trouvé composé d'une de ces quatre dernières parties prise dans chaque élément subtil, ajoutée à la partie restante de la première division en deux parties égales. L'élément grossier prend le nom de cette partie, qui est la dominante. Eu égard à la terre, par exemple, l'opération complète et son résultat peuvent s'exprimer, pour plus de clarté, par l'équation suivante : $\frac{1}{8}$ éther subtil $+ \frac{1}{8}$ air subtil $+ \frac{1}{8}$ feu subtil $+ \frac{1}{8}$ eau subtile $+ \frac{1}{2}$ terre subtile $=$ terre grossière [2].

Chaque élément grossier renferme un nombre de plus en plus grand d'objets généraux de perception, d'après une gradation que voici : dans l'éther est le son; dans l'air se trouvent le son et le toucher ; dans le feu, le son, le toucher et la couleur; dans les eaux, le son, le toucher, la couleur et le goût ; enfin, dans la terre, le son, le toucher, la couleur, le goût et l'odorat [3].

Les éléments grossiers ont donné naissance à sept mondes supérieurs à la terre (ou cieux), qui sont appelés : *Bhûr*, *Bhuvar*, *Svar*, *Mahar*, *Janar*, *Tapar* et *Satya ;* à sept mondes inférieurs à la terre (ou enfers), à savoir : *Atala*, *Vitala*, *Sutala*, *Rasâtala*, *Talâtala*, *Mahâtala* et *Pâtâla ;* et à l'œuf de Brahma, ou à la terre, avec les quatre sortes de créatures grossières, la nourriture et la boisson, etc., qu'elle renferme [4].

Les créatures dont il vient d'être question se divisent en vivipares, ovipares, animaux nés de la sueur (ou de la corruption) et plantes issues de germes. Les vivipares sont ceux qui sortent d'une matrice, comme les hommes, le bétail, etc. ; les ovipares sont ceux qui sortent d'œufs, comme les oiseaux, etc. ; les animaux issus de la sueur sont les pous, les moucherons, etc. ; les plantes issues de germes sont les lianes, les arbres, etc. [5].

1. *Ved.-Sâra*, n° 67.
2. *Ved.-Sâra*, n° 68.
3. *Ved.-Sâra*, n° 69.
4. *Ved.-Sâra*, n° 70.
5. *Ved.-Sâra*, n° 71.

Le corps constitue ce qu'on appelle le fourreau de nourriture (*annamaya kosha*) ou corps grossier.

L'intelligence qui anime les corps grossiers considérée collectivement est appelée *vaiçvânara* et *virâj* ; l'intelligence qui anime les corps grossiers considérés individuellement reçoit le nom de *viçva* [1].

L'état de l'âme qui réside dans le fourreau de nourriture est celui de veille. Dans cet état, l'âme prend connaissance des sons, des objets du tact, des couleurs, des saveurs et des odeurs, au moyen des cinq organes des sens auxquels président les Points cardinaux, le Vent, le Soleil, Varuna et les Açvins. Les organes d'action, c'est-à-dire la voix, les mains, les pieds, l'anus et les parties génitales, auxquels correspondent la parole, le fait de prendre, d'aller, d'évacuer les excréments et d'émettre la semence, sont présidés à leur tour par Agni, Indra, Apendra, Yama et Prajâpati. Enfin le *manas*, la *buddhi*, la conscience individuelle et la pensée en tant qu'agent, auxquels correspondent l'examen, la détermination, l'idée du moi et la pensée en tant qu'effet, sont présidés par la Lune, Brahma, Çiva et Vishnu [2].

Telle est la théorie cosmogonique du *Vedânta-Sâra* ou des védântins à l'époque de l'évolution complète de la doctrine. Plus systématique et plus symétrique dans ses développements que celle des *Brahma-Sûtras* et surtout que celle des *Upanishads*, elle présente dans ses principes des difficultés qui répugnent davantage encore au sens commun que les conceptions du védântisme antérieur. La manifestation de Brahma sous des apparences matérielles, comme Çankara s'expliquait la création, paraît en effet moins étrange que l'idée du caractère complétement illusoire et purement subjectif des choses sensibles. Il est vrai qu'il y a antinomie irréductible entre Brahma, qui est toute intelligence, et la matière supposée privée de toute intelligence. Mais, en voulant supprimer la contradiction qui en résulte au point de vue panthéistique, l'auteur du *Vedânta-Sâra* est tombé dans un idéalisme qui assimile tous les phénomènes de la vie à de véritables hallucinations. N'est-ce pas passer de Charybde en Scylla? Du reste, en attribuant au non-être des activités propres et des qualités qui influent sur l'intelligence et déteignent sur elle, le *Vedânta-Sâra* ajoute de nouvelles difficultés insolubles à celles que comporte déjà le système *Vedânta*. Heureusement, notre tâche consistait à les exposer et non pas à les expliquer; aussi termine-

1. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'âmes spéciales, mais de modifications subies par les âmes qui résident dans les fourreaux plus internes. Dans l'état de sommeil, *viçva* redevient *taijasa*. — *Ved.-Sâra*, nos 72 et 73.

2. *Ved.-Sâra*, nos 73 et 74.

rons-nous ici notre analyse des théories védântiques sur l'origine et la condition des âmes unies à la matière, et sur la matière elle-même.

§ IV. — La Transmigration.

Avant d'en arriver à la partie de la doctrine relative au retour du non-être dans l'être, — soit qu'on entende par là, comme dans les *Brahma-Sûtras*, l'extinction des âmes individuelles dépourvues d'existence objective au sein de l'âme universelle, soit que le non-être implique, en même temps et surtout, la fantasmagorie consistant dans le monde matériel qui est le fruit de l'ignorance des âmes particulières et qui disparaît par l'effet de la science, avec l'individualité également illusoire de ces âmes, selon la théorie du *Vedânta-Sâra*, — nous exposerons les idées des védântins sur la transmigration, et nous verrons comment ils ont enchâssé cette conception particulière dans leur système général.

Les plus anciennes *Upanishads* connaissent la transmigration et en indiquent les conditions principales. D'après la *Brihad-Aranyaka-Upanishad* (I, 5, 15), « il y a trois mondes : le monde des hommes, le monde des ancêtres et le monde des dieux. Le monde des hommes doit être conquis au moyen d'un fils et non par d'autre œuvre; le monde des ancêtres doit être conquis par l'œuvre, c'est-à-dire par le sacrifice; le monde des dieux doit être conquis par la science [1]. »

En disant qu'on conquiert le monde des hommes au moyen d'un fils, l'*Upanishad* entend non-seulement que l'homme se perpétue sur terre au moyen de sa descendance, mais le verset suivant nous décrit une cérémonie appelée *sampratti*, ou la transmission, par laquelle le fils se trouve substitué au père après la mort de celui-ci. Voici les termes mêmes de l'*Upanishad :*

« Quand il (le père) se croit sur le point de mourir, il dit à son fils : « Tu es Brahma, tu es le sacrifice, tu es le monde. » Le fils répète : « Je suis Brahma, je suis le sacrifice, je suis le monde [2]... » Quand celui qui possède cette connaissance quitte ce monde, il pénètre dans son fils avec ses prânas (c'est-à-dire qu'il lui transmet

1. *Athra trayo vâva lokâ manushyaloka*h *pitrloko devaloka iti so' yam manushyaloka*h *putrenaiva jayyo nânyena karmanâ karmanâ pitrloko vidyayâ devaloka*h.

2. Ce qui, d'après le commentaire de Çankara, signifie que le fils remplacera le père dans la récitation des saints livres, la célébration des sacrifices et la conquête des mondes, c'est-à-dire l'ascension au moyen des œuvres sur l'échelle des êtres, auxquels différents mondes sont assignés selon leurs mérites.

ses organes intellectuels désignés sous le terme générique de prânas)[1]. »

Et le commentateur ajoute en guise d'explication : « Il reste en ce monde sous la forme de son fils, et il ne doit pas être considéré comme mort ; voilà ce que cela veut dire[2]. »

Il est évident toutefois que cette cérémonie était purement symbolique ; elle consacrait l'idée de la perpétuité traditionnelle et héréditaire des croyances et des obligations religieuses, mais non pas, comme on pourrait le croire, celle de l'identité intellectuelle du père et du fils. Le fils reste sur terre pour continuer le père, et c'est à ce point de vue que l'*Upanishad* peut dire qu'on conquiert ce monde au moyen d'un fils ; cependant l'un et l'autre conservent leur individualité distincte. C'est, du reste, sur cette réserve implicite qu'est fondé le précepte suivant : « Le monde des ancêtres doit être conquis par l'œuvre (ou par le sacrifice), » qui résume sous une forme très-concise la théorie de la transmigration.

Dans un autre passage de la *Brihad-Aranyaka-Upanishad* (IV, 4, 5 et 6), la théorie des œuvres et de leurs effets, au point de vue de la condition future des âmes individuelles, est exposée comme suit :

« Il en est qui disent que l'homme est fait de désir (c'est-à-dire qu'il a le désir pour principal mobile et, par conséquent, pour cause de son sort futur) ; tel est son désir, telle est sa détermination; telle est sa détermination, telle est son œuvre ; telle est son œuvre, tel en est le fruit (tel en est l'effet au point de vue de la transmigration). Il y a à ce propos un vers que voici : « Celui qui a de l'attachement pour quelque chose obtient, au moyen de l'œuvre, ce à quoi son *manas*, qui est la cause (de l'attachement), est attaché. Ayant obtenu tout le fruit (mot à mot, le bout) de l'œuvre quelconque qu'il avait accomplie ici-bas, celui qui a des désirs revient de ce monde à ce monde[3] par l'effet de l'œuvre[4]. »

Une autre *Upanishad* ancienne, la *Kaushîtaki*, énonce en ces termes la même théorie :

« L'âme consciente (*prajñâtman*) fait accomplir de bonnes œuvres

1. *Yadâ praishyan manyate 'tha putram âha tvam brahma tvam yajñas tvam loka iti sa putraḥ pratyâhâham brahmâham yajño 'ham loka iti... sa yadaivamvid asmâl lokât praity athaibhir eva prânaiḥ saha putram âviçati.*

2. *So' sminn eva loke vartate putrarûpena naiva mrto mantavya ity arthaḥ.*

3. C'est-à-dire qu'après l'avoir quitté pour d'autres mondes où l'appelaient les conséquences de ses œuvres, il y revient par l'effet des mêmes causes.

4. *Atho khalv âhuḥ kâmamaya evâyam purusha iti sa yathâkâmo bhavati tatkratur bhavati yatkratur bhavati tatkarma kurute yatkarma kurute tad abhisampate. Tad esha çloko bhavati tad eva saktaḥ saha karmanaiti lingam mano yatra nishaktam asya prapyântam karmanas tasya yat kim ceha karoty ayam tasmâl lokât punar ety asmai lokâya karmana iti nu kâmayamânaḥ.*

à celui qu'il veut élever de ces mondes (pour le faire passer en des mondes supérieurs, c'est-à-dire meilleurs); il fait accomplir des œuvres mauvaises à celui qu'il veut précipiter (dans des mondes inférieurs, ou pires) [1]. »

Dans d'autres passages, les *Upanishads* entrent dans les détails et indiquent de point en point les péripéties que subissent les âmes individuelles dans les conditions que les œuvres leur ont faites, quand la mort les a séparées du corps. Voici celui qui fait surtout autorité pour les védântins des époques postérieures; il est tiré de la *Chândogya-Upanishad* (V, 10, 3-9) [2].

« Ceux qui résidant dans le village font consister leur culte dans les sacrifices, les œuvres pieuses et la libéralité [3], deviennent fumée; de la fumée ils passent dans (s'unissent, s'identifient à) la nuit [4]; de la nuit ils passent dans la quinzaine lunaire obscure; de la quinzaine lunaire obscure ils passent dans les six mois durant lesquels le soleil se dirige vers le sud. Mais ils n'atteignent pas l'année.

« De ces mois ils passent dans le monde des ancêtres [5]; du monde des ancêtres ils passent dans l'éther; de l'éther ils passent dans la lune, qui est le roi Soma. Ils y deviennent la nourriture des dieux; les dieux la mangent.

« Y étant demeurés jusqu'à l'épuisement des effets de l'œuvre, ils reprennent le même chemin par lequel ils sont venus et passent dans l'éther; de l'éther ils passent dans l'air; étant air, ils deviennent fumée; étant fumée, ils deviennent nuage.

« Étant nuage, ils deviennent nuage (qui se condense); étant nuage qui se condense, ils se dissolvent en pluie. Ils renaissent ici-bas sous la forme de riz, de blé, de plantes, d'arbres, de sésame, de lentilles. Il est difficile de sortir de là. Ils reprennent la forme de tout être qui en fait sa nourriture et qui émet de la semence.

1. *Hy eva sâdhu karma kârayati tam yam ebhyo lokebhya unninîshata esha u evâsâdhu karma kârayati tam yam adho ninîshate.*

2 Cf. *Brihad-Aranyaka-Upanishad*, VI, 2, 16.

3. Par opposition aux brâhmanes qui sont arrivés à la dernière période de la vie religieuse et qui se livrent dans la forêt à l'existence ascétique. Cf. à ce propos le *Manava-Dharma-Çâstra* ou les Lois de Manu.

4. D'après le commentateur, il faut entendre par la fumée, la nuit, etc., la divinité qui personnifie (qui préside à) la fumée (*dhûmâbhimâninîm devatâm*), la nuit, etc. Au sens propre et primitif, cette fumée est vraisemblablement celle du bûcher sur lequel on brûlait les morts. Cf. *Brihad-Aranyaka-Upanishad*, VI, 2, 14.

5. C'est pour cela que le tracé de cet itinéraire des âmes soumises à la transmigration est appelé le chemin des ancêtres, *pitryâna*. Il en est un autre, le *devayâna*, ou la route des dieux; cette route est suivie par les âmes qui ont mérité d'obtenir le monde de Brahma, d'où elles ne retombent plus dans le *circulus* de la transmigration. Cf. *Brh.-Ar.-Upanish.*, VI, 2, 15.

« Ceux dont la conduite ici-bas a été louable [1] obtiennent, selon les présomptions, une matrice avantageuse (telle que celle) d'où naît un brâhmane, un kshatriya [2] ou un vaiçya [3]. Ceux dont la conduite a été condamnable obtiennent, selon les présomptions, une matrice inférieure (telle que celle) d'où naît un chien, un pourceau ou un chandâla [4].

« Les êtres infimes (les mouches, les vers, etc., c'est-à-dire ceux qui sont tombés dans cette condition par suite de leurs œuvres répréhensibles) qui ne suivent ni l'un ni l'autre de ces chemins (le *pitriyâna* et le *devayâna*) reparaissent plusieurs fois sous la même forme, mourant et renaissant (tour à tour) [5]. »

Ce morceau, dans lequel on remarque les obscurités, les lacunes et même les contradictions qui caractérisent généralement les systèmes à l'état d'ébauche, a servi de base aux idées sur la transmigration qu'on rencontre dans les *Brahma-Sûtras* et dans le commentaire de Çankara sur ces Sûtras, ou sur le passage même que nous venons de traduire. Nous allons voir comment ces idées ont été expliquées, coordonnées et amplifiées dans ces différents ouvrages.

Les âmes, au moment de la mort et relativement aux conditions auxquelles elles se trouvent désormais soumises, se divisent en trois catégories.

La première se compose des *âtmavida*h ou de celles qui connaissent l'âme suprême. Ce sont elles qui prennent le *devayâna* pour se réunir à Brahma ; elles ne reviennent plus sur terre [6] : elles sont délivrées. Aussi n'avons-nous pas à nous en occuper ici : c'est seulement au chapitre suivant que nous verrons comment elles atteignent ce but suprême des efforts de l'homme ici-bas.

La seconde catégorie comprend les *karmina*h ou celles qui ont célébré sur terre les sacrifices prescrits par les livres sacrés. Le passage de la *Chândogya-Upanishad* qui vient d'être cité les con-

1. Durant l'existence qui a précédé les pérégrinations qui viennent d'être décrites, et abstraction faite des œuvres spéciales qui les ont déterminées (d'après la glose d'Ananda-Giri).

2. Un individu appartenant à la caste des princes ou des guerriers.

3. Un individu appartenant à la caste des marchands.

4. Un individu de la quatrième caste ou de ceux qui sont voués aux travaux abjects et avilissants.

5. D'après Çankara, la naissance et la mort de ces êtres se succèdent si rapidement, qu'ils n'ont ni le temps d'accomplir des œuvres louables ni celui d'en jouir. C'est pour cela sans doute qu'ils transmigrent indéfiniment sous les mêmes formes animales. (*Jananamaranakshananaiva kâlayâpanam bhavati na tu kriyâsu çobhaneshu bhageshu vâ kâlo' sti*).

6. *Teshâm na punar avrtti*h.

cerne tout spécialement. Elles suivent le *pitriyâna* et reviennent sur terre en subissant les transformations qui ont été indiquées. Elles font le principal objet des théories relatives à la transmigration, et nous reviendrons tout à l'heure aux détails qui les touchent.

La troisième et dernière classe est formée par les âmes qui n'appartiennent ni à l'une ni à l'autre des deux précédentes. Çankara [1] les appelle *anishtakârinah*, celles qui ont fait le mal ou qui n'ont pas offert de sacrifice, par opposition à celles de la seconde catégorie, qui sont appelées *ishtakârinah*, celles qui ont fait le bien ou qui ont offert des sacrifices. Ces âmes perverses ne vont pas dans la lune [2]. D'une part, Çankara nous dit [3] qu'elles descendent dans le séjour de Yama, le dieu de la mort, c'est-à-dire aux enfers [4], où, après avoir subi des châtiments proportionnés à leurs crimes, elles reviennent sur terre. Mais, dans son commentaire sur la *Chândyoga-Upanishad* (V, 10, 6), il prétend que, leurs forfaits leur interdisant l'accès de la lune, elles s'incorporent dans les plantes et les autres créatures inférieures [5]. Ces âmes, après avoir vu périr le corps auquel elles étaient unies par suite de l'épuisement des sensations (mot à mot des jouissances) bonnes ou mauvaises qu'elles étaient appelées à y éprouver, passent successivement dans un nouvel organisme que

1. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 12.
2. Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 12 et 13.
3. Nous avons vu ci-dessus que le *Vedânta-Sâra* compte sept enfers, et six cieux.
4. *Itare tu samyamanam yamâlayam avagâhya svadushkrtânurûpâ yâmir yâta nâh anubhûya punar evemam lokam pratyavarohanti.*
5. *Anye'nuçayibhyaç candramandalam anâruhyaiva pâpakarmabhir gorair vrîhiyavâdibhâvam pratipadyante.* — Nous trouvons l'explication de cette contradiction apparente dans les passages suivants du *Manava-Dharma-Çâstra* (Lois de Manu), XII, 16. « Après la mort, les âmes des hommes qui ont commis de mauvaises actions prennent un autre corps, à la formation duquel concourent les cinq éléments subtils et qui est destiné à être soumis aux tortures de l'enfer. »
6. « Lorsque les âmes revêtues de ce corps ont subi dans l'autre monde les peines infligées par Yama, les particules élémentaires se séparent et rentrent dans les éléments subtils dont elles étaient sorties. (*En note.*)
« Ou, suivant une autre interprétation, ces âmes (à la dissolution du corps avec equel elles ont subi les tortures de l'enfer) entrent dans les éléments grossiers auxquels elles s'unissent pour reprendre un corps et revenir au monde)... »
22. « Après avoir enduré ces tourments, d'après la sentence du juge des enfers, l'âme dont la souillure est entièrement effacée revêt de nouveau des portions de ces cinq éléments (c'est-à-dire prend un corps)... »
54. « Après avoir passé de nombreuses séries d'années dans les terribles demeures infernales, à la fin de cette période, les grands criminels sont condamnés aux transmigrations suivantes (pour achever d'expier leurs fautes). »
55. « Le meurtrier d'un brâhmane passe dans le corps d'un chien, d'un sanglier, d'un âne, d'un chameau, d'un taureau, d'un bouc, d'un bélier, d'une bête sauvage, d'un oiseau, d'un chandâla et d'un pukkaça. » (Et ainsi de suite suivant le crime commis).

(Traduction de Loiseleur Deslongchamps.)

leur ont valu leurs œuvres, et elles y passent avec la connaissance [1], c'est-à-dire avec des impressions rapportées par elles de leur existence antérieure. Du reste, ces impressions persistent, malgré que, dans l'intervalle qui s'écoule entre deux incarnations, les organes soient, comme cela a lieu dans le sommeil, concentrés dans l'âme ; c'est la permanence même des impressions développées par l'œuvre et résultant d'une existence précédente qui donne lieu à une incarnation postérieure [2]. La preuve de l'existence de ces impressions d'une autre vie résulte d'ailleurs d'un fait que chacun peut observer. Un singe qui vient de naître s'attache au sein de sa mère et la suit pour cela de branche en branche. Comment posséderait-il cette adresse s'il n'en avait rapporté la notion d'une existence écoulée [3] ? Aussi, et contrairement à ce qui se passe, comme nous le verrons pour les âmes qui traversent les plantes en redescendant de la lune, celles qui transmigrent dans ces organismes inférieurs en punition de leurs méfaits y sont exposées à toutes les souffrances que comporte une semblable condition.

Les âmes qui restent soumises à la transmigration, et particulièrement celles que nous avons rangées dans la deuxième catégorie et qui suivent le *pitriyâna*, sont accompagnées non-seulement du *prâna* ou du souffle vital, des sens et du *manas*, mais elles emportent également avec elles les éléments subtils qui sont la semence des nouveaux corps [4]. Elles conservent aussi le souvenir ou les impressions du culte qu'elles ont rendu et des œuvres qu'elles ont accomplies [5]. Ces impressions persistent chez les âmes de toute catégorie, car ce sont elles qui mettant en fonction l'œuvre (antérieure, c'est-à-dire ses effets), donnent l'impulsion qui dirige les âmes sur le *devayâna* et sur le *pitriyâna* [6]. Toutefois, celles qui suivent cette

1. *Tad (vrîhiyavâdideham) upabhoganimittakshaye vrîhyâdistambadehavinâçe yathâ karmârjitam dehântaram navam navam jalûkâvat samkramante savijñânâ eva.* — Çankara, Com. sur la *Chândyoga-Upanishad*, V, 10, 6.

2. *Yady apy upasamhrtakaranâh santo dehântaram gacchanti tathâpi svapnavad dehântaraprâptinimittakarmodbhâvitavâsanâjñânena savijñânâ eva dehântaram gacchanti.* Çankara, *id.*, *ibid.*

3. *Yadi hi sarvâh pûrvajanmânubhavavâsanâ upamrdyeran markatâdijanmanimittena karmanâ markatajanmany ârabhde markatasya jâtamâtrasya mâtuh çâkhâyâh çâkhântaragamane mâtur udarasamlagnatvâdikauçalam na prâpnoti.* Çankara, *id.*, V, 10, 5.

4. *Jivo mukhyaprânasacivah sendriyah samanasko vidyâkarmapûrvaprajñâparigrahah pûrva deham vihâya dehântaram pratipadyate.* — *Sa (jîvah) dehabîjair bhûtasûkshmaih samparishvakto gacchati.* Çankara, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 1.

5. Ou des conditions qui résultent de l'ignorance, selon qu'on lit *avidyâ* ou *vidyâ. avidyâ prasiddhâ. vidyeti pâthe upâsanâ grâhyâ.* Govenda-ânanda, Glose sur le comm. de Çank.

6. *Tathârcirâdinâ dhûmâdinâ ca gamanam svapna ivodbhûtavijñânena labdha-*

dernière route voient s'assoupir momentanément en elles, au moment où elles redescendent de la lune, l'activité intellectuelle qu'elles avaient conservée jusque-là [1]. Elles sont alors comme est l'esprit d'un homme qu'un coup de marteau a étourdi et qu'on peut transporter d'un lieu à un autre sans qu'il s'en aperçoive. Les organes intellectuels dont elles sont munies, comme nous l'avons vu, se trouvent empêchés (*pratibaddha*). Aussi l'union qu'elles contractent ensuite avec les plantes, au témoignage de la *Châdogya-Upanishad* (passage cité plus haut), est-elle purement passive (*samsargamâtra*); elle n'est plus provoquée par les effets des œuvres qui sont mus, ainsi qu'il a été dit, par les impressions intellectuelles qui survivent dans les âmes après la destruction du corps auquel elles étaient unies. D'autres âmes, des âmes spéciales, président donc aux plantes dans lesquelles séjournent quelque temps celles qui redescendent de la lune, et ce sont ces âmes spéciales qui éprouvent les plaisirs et les peines dont les plantes sont le siége. Les âmes adventices, au contraire, y résident à l'état d'insensibilité et d'inertie. C'est ce qui explique que la *Chândogya-Upanishad*, après avoir indiqué moyennant quelle transformation les âmes des *karminah* redescendent de la lune sur la terre jusqu'au moment où elles s'incorporent dans les plantes, ajoute : « Elles reprennent la forme de tout être qui en fait sa nourriture et qui émet de la semence ». En effet, si ces âmes jouissaient de l'activité intellectuelle qu'exercent celles qui président aux organismes où elles ont pris résidence, elles les quitteraient, comme ces dernières, au moment où ils sont soumis à des causes de destruction et, par exemple, puisqu'il s'agit de plantes, avant que ces plantes ne soient coupées, broyées, cuites ou mangées. Mais elles sont inertes, engourdies en quelque sorte (*mûrcchitavad*) et suivent les plantes dans les transformations matérielles qu'elles subissent en servant de nourriture aux animaux et aux hommes. C'est ainsi qu'elles peuvent quitter passivement le règne végétal pour le règne animal, de la façon qu'indique la *Chândogya-Upanishad* [2]. Remarquons à propos de cette explication que c'est une de celles où l'on sent le plus l'effort qu'ont fait les docteurs védântins et les scoliastes pour ramener à un système uniforme et conséquent les con-

vrttikarmanimittatvât gamanasya. Çankara, Comm. sur la *Chândogya-Upanishad*, V, 10, 6.

1. *Na tathâ candramandalâd avarurukshatâm vrkshâgrâd iva patatâm sacetanatvam*. Çankara, Comm. sur la *Chândyoga-Upanishad*, V, 10, 6.

2. Çankara, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 24, et sur la *Chând.-Upanishad*, V, 10, 6.

ceptions peu consistantes encore des auteurs des premières *Upanishads.*

Nous avons vu que, d'après la *Chândyoga-Upanishad*, les âmes des *karminah* vont dans la lune pour servir de nourriture aux dieux; que les dieux les mangent. Il faut n'attribuer à ce passage qu'un sens métaphorique. L'*Upanishad* veut faire entendre que ces âmes servent aux dieux comme les femmes, le bétail et les serviteurs servent aux hommes ici-bas [1]. Les dieux, en effet, comme l'affirment les livres sacrés, ne mangent ni ne boivent; leur bonheur consiste uniquement à contempler l'immortel [2]. Du reste, les âmes des *karminah* goûtent elles-mêmes dans la lune des jouissances auxquelles différentes *Upânishads* font allusion [3].

Le paragraphe suivant de la *Chândogya-Upanishad*, dans lequel il est dit que les âmes des *karminah* demeurent dans la lune jusqu'à l'épuisement des effets de l'œuvre, ne doit pas être pris non plus tout à fait à la lettre. En réalité, ces âmes sont *sânuçayah*, c'est-à-dire qu'elles reviennent sur terre avec un reste d'œuvre comparable au reste d'huile qui s'attache aux parois d'un vase qui en était rempli et dont on a vidé le contenu. Il est vrai que le corps aqueux dont elles sont munies pour goûter dans la lune les jouissances auxquelles elles ont droit se dissout (quand elles ont épuisé par la jouissance le faisceau d'œuvres (ou de sacrifices) qui leur avait valu de transmigrer dans cette planète, afin d'y jouir du fruit des œuvres en question) par l'effet de l'ardeur du chagrin que leur fait éprouver la vue de l'épuisement de leur jouissance; et cette ardeur est pareille à celle des rayons du soleil qui font fondre la glace ou à celle du feu du sacrifice produisant la liquéfaction du beurre [4]. Mais les âmes n'en redescendent pas moins de la lune avec un solde d'œuvres indépendantes de celles qui les y avaient conduites. Les preuves en sont nombreuses. Elles consistent : 1° dans le texte de la *Chândogya-Upanishad* cité plus haut, dans lequel il est question du sort conforme à leurs œuvres réservé à ces

1. *Na hi te kavalotkshepena devair bhakshyante. kim tarhy upakaranamâtram devânâm bhavanti. te strîpaçubhrtyâdyvat.* Çankara, Comm. sur la *Chândogya-Upanishad*, V, 10, 4.

2. *Na vai devâ açnanti na pivanty etad evâmrtam drshtvâ trpyanti.* Texte cité par Çankara, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 7.

3. Voir, entre autres, la *Brihad-Ar.-Upanishad*, IV, 3, 31, et la *Taittirîya-Upanishad*, II, 8.

4. *Yena karmavrndena candramasam ârudhâh phalopabhogâya tasminn upabhogena kshayite teshâm yad ammayam çarîram candramasy upabhogâyârabdham tadupabhogakshayadarçanaçokâgnisamparkât praviliyate savitrkiranasamparkâd iva himakarake hutabugarcihsamparkâd iva ghrtakathinyam.* Çankara, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 8.

âmes ; or, si tous les effets de leurs œuvres avaient été épuisés dans la lune, ils n'auraient plus pu produire sur terre les conséquences indiquées dans le passage en question ; 2° dans ce fait que le genre de créatures où se réincorporent les âmes à leur retour de la lune devient pour elles la cause d'un sort heureux ou malheureux, et que, si ce sort ne résultait pas de leurs œuvres antérieures, il faudrait le supposer fortuit, ce qui est inadmissible, attendu que les livres sacrés donnent pour règle absolue de l'élévation ou de l'abaissement sur l'échelle des êtres auxquels sont soumises les âmes incorporées, le bien et le mal qui se trouve, pour ainsi dire, à leur actif ou à leur passif[1] ; 3° dans les enseignements de la *smriti*, ou de la littérature sacrée non révélée, dont un passage dit formellement qu'après avoir goûté le fruit de leurs œuvres particulières, les individus de chaque caste, qui ont été fidèles à leurs devoirs religieux, obtiennent, grâce au reste de ces œuvres, une renaissance dans laquelle se trouvent déterminés par elles leur lieu d'origine, leur caste, leur famille, leurs qualités corporelles, leur longévité, leur science, leur métier et leur fortune[2].

D'ailleurs les œuvres dont les âmes redescendues de la lune ont conservé quelques bribes diffèrent de celles qui les avaient amenées dans ce séjour de jouissance[3]. Ces dernières, nous le savons, consistent en sacrifices et en bonnes actions. Si le solde rapporté sur terre par les *karminah* était de même nature, la *Chândyoga-Upanishad* n'aurait pas eu à prévoir pour ces âmes le cas de réincarnation dans des animaux abjects, après leur retour de la lune, en punition d'actes coupables commis autrefois par elles.

C'est, au surplus, une objection sans fondement de prétendre que la mort manifeste et, par conséquent, épuise d'un seul coup tous les effets des œuvres, et que la série s'en interrompt à la fin de chaque existence écoulée pour recommencer avec chaque existence nouvelle. En effet, s'il en était ainsi, rien ne déterminerait plus les conditions qui font monter au ciel, descendre aux enfers, s'incarner dans les animaux, etc. ; il n'y aurait plus de distinction à faire entre le bien et le mal, puisque cette distinction serait sans objet, et les existences ultérieures qui constituent le cours indéfini de la transmi-

1. *Abhyudayapratyavâyayoh sukrtadushkrtahetutvasya sâmânyatah çâstrenâvagamitatvât.* Çankara, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 8.

2. *Smrtir api varnâ âçramâç ca svakarmanishthâh pratyekakarmaphalam anubhûya tatah ceshena viçishtadeçajâtikularûpâyuhçrutavrttavittasukhamedhasojanma pratipadyata iti.* Çankara, *id.*, *ibid.*

3. *Amushmikaphale karmajâte upabhukte avaçihtam aihikaphalam karmântarajâtam anuçayas tadvanto' varohanti.* Çankara, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 8.

gration n'auraient plus lieu d'être [1]. Au moment de la mort, les effets des œuvres, loin de faire tous ensemble (*yugapat*) une apparition (*abhivyakti*) qui équivaudrait à leur anéantissement (*uccheda*), se succèdent dans l'ordre de leur prépondérance. Le plus puissant se produit avant celui qui l'est moins, et c'est ainsi qu'on a pu dire dans la *smriti :* « Une (âme douée) d'un mérite suprême séjourne parfois ici-bas jusqu'à ce qu'elle soit délivrée du malheur attaché aux êtres qui font partie du cercle de la transmigration [2]. »

Pour en terminer avec les détails concernant les âmes des *karminah* et la transmigration en général, car le *Vedânta-Sâra* ne s'occupe pas de cette question, disons que dans le passage de ces âmes à travers l'éther, l'air, la fumée, etc., pour redescendre sur la terre, elles prennent seulement la ressemblance, l'équivalence (*sâmya*), et non pas la nature (*svâbhava*), de ces éléments ou de ces corps, attendu que la nature d'une chose lui est absolument propre et ne saurait devenir la nature d'une autre chose [3]. De plus, elles traversent rapidement toutes les formes par lesquelles elles passent, à partir de l'éther jusqu'aux plantes, mais, arrivées à celles-ci, leur transformation rencontre des obstacles et devient plus lente, ainsi que le constate textuellement le passage cité plus haut de la *Chândyoga-Upanishad* [4].

Ainsi qu'on a pu le voir, l'exposé de la théorie védântique de la transmigration par l'auteur des *Brahma-Sûtras* et par Çankara n'est guère qu'un commentaire raisonné de ce passage. Comme dans tous les travaux du même genre qui ont vu le jour dans l'Inde, les subtilités y abondent et les questions les plus abstruses y sont examinées par le menu. Nous n'avons pas cru inutile néanmoins de suivre Çankara dans ces détails microscopiques. Tout ce qui se rattache aux idées que les Indous se faisaient des conditions de la transmigration est resté jusqu'ici fort obscur, et ce n'est qu'en étudiant patiemment, comme nous avons essayé de le faire, les commentateurs indigènes qui ont traité ce sujet, qu'on peut parvenir à se rendre compte exactement de ce qu'était pour eux cette célèbre doctrine.

PAUL REGNAUD.

1. *Svarganarakatiryagyonishu adhikârânâvagamâd dharmâdharmânutpattau nimittâbhâvân nottarâ jâtir upapadyeta.* Çankara, *loc. cit.*

2. *Kâdacit sukrtam karma kûtastham iha tishthati pacyamânasya samsâre yâvad duhkhâd vimucyate.* Citation faite par Çankara, *loc. cit.*

3. *Na hy anyasyânyabhâvo mukhya upapadyate.* Çankara, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 22.

4. Çankara, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 1, 23.

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

Ludwig Noiré. DER URSPRUNG DER SPRACHE, *l'Origine du langage*. Mainz, 1877.

On a déjà fait remarquer (*Rivista Europea*, Turin, 1877, 16 sept.) que M. Noiré, dont le nom paraît être un nom français, a uni, dans son livre sur l'origine du langage, les qualités françaises et les qualités allemandes. A un talent d'exposition peu commun au delà du Rhin, à la chaleur et à l'éclat, il a joint en effet une profondeur et une audace toutes germaniques. Mais ce qui caractérise ce travail, c'est l'assurance avec laquelle l'auteur oppose la solution qu'il a trouvée à toutes les autres, et la certitude qu'il exprime sans aucune fausse modestie d'avoir découvert la vérité. C'est un mérite qui est jusqu'à présent plus rare chez nous que chez nos voisins.

L'ouvrage de M. Noiré, dédié aux maîtres de la science du langage en Allemagne, Herder, Humboldt et Geiger, se compose de seize chapitres. Les treize premiers contiennent l'exposé et la critique des théories proposées depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Les trois derniers sont consacrés à la théorie nouvelle. Nous allons, pour donner une idée du livre, résumer ici le quinzième chapitre, intitulé : « Solution du problème. »

Les trois facteurs du développement du langage sont la nature éminemment sociable de l'homme, la supériorité du sens de la vue sur les autres sens, et l'accroissement progressif de l'activité que les premiers hommes eurent à déployer en commun. *Le langage humain est sorti de la sympathie de l'activité*, c'est-à-dire de la communauté d'action, de la collaboration imposée aux hommes primitifs. « On ne peut imaginer aucune autre solution ; aucune ne peut aussi bien résoudre toutes les objections ; c'est la seule vraie ; elle s'impose à nous comme de vive force : le langage est né de la mise en commun des activités particulières... » C'est par suite de la nécessité pour l'homme de vivre avec ses semblables et d'agir avec eux, que les sons peu à peu sont devenus intelligibles et ont formé le langage, qui est comme le *sensorium commune* d'un groupe, d'une race.

Le rire et les pleurs ne sont pas moins propres à l'homme que le langage. Ils naissent eux aussi de la sympathie, non de la sympathie

de l'action, comme les langues; mais de la sympathie de la sensation: le premier, de la conscience, du sentiment joyeux éprouvé en commun d'une supériorité sur un adversaire, sur un être exclu de la communauté; le second, d'un sentiment commun de douleur. « Le rire a encore aujourd'hui quelque chose de démoniaque, de diabolique, qui reporte à son origine. Quelle que soit la grâce, quel que soit le charme d'un sourire qui nous assure d'une sympathie réelle, d'une sincère entente des cœurs, quelle que soit la franchise d'un joyeux éclat de rire qui nous permet de lire jusqu'au fond d'une âme, par opposition avec le sombre personnage de la légende qui jamais ne prête sa bouche à un sourire, il faut cependant le reconnaître, ce sont là de tardifs, de nobles développements, qui sont au rire de nos premiers parents, comme la prière adressée au Dieu tout bon par une âme fervente à ces sacrifices affreux, où les mères jetaient dans les bras enflammés de Moloch leurs propres enfants. » Le rire cherche un écho chez les autres; il est contagieux. Les saillies, les sarcasmes mettent les rieurs du côté du moqueur, et plus un peuple est sociable, plus fatal est le ridicule. Les Rabelais et les Voltaire ont été les souverains incontestés de la littérature française. Rire, c'est se sentir d'accord avec la majorité, sentir que l'on est du côté du plus fort, et il faut tout le progrès de la civilisation, toute l'influence de l'éducation pour que l'instinct du rire soit réprimé là même où il se manifeste le plus naturellement, c'est-à-dire en face de l'imperfection, du dénûment, des défauts et des souffrances d'autrui. Un sourd, un aveugle, un paralytique ou un perclus ne sont-ils pas encore aujourd'hui pour beaucoup d'enfants (cet âge est sans pitié!) un sujet de moqueries? Que d'exemples ne pourrait-on pas donner où l'on retrouverait sous mille formes plus ou moins adoucies le ricanement du sauvage devant les contorsions de l'ennemi vaincu, enchaîné et torturé avec mille raffinements barbares? Il ne faut qu'un spectacle imprévu qui nous donne tout à coup conscience de la supériorité, quelle qu'elle soit, trop souvent grossière et brutale, du groupe dont nous faisons partie, et le rire éclate aussitôt spontanément.

Les larmes, de la même manière, sont le reflet, l'expression immédiate d'un commun sentiment de tristesse ou de douleur. On ne rencontre rien de pareil chez les animaux; ils semblent souffrir chacun pour son compte. L'homme qui souffre seul reste l'œil sec, l'âme oppressée; les larmes ne soulagent que celui auquel la sympathie d'autrui apporte quelque consolation; il paraît seulement alors se représenter à lui-même comme un objet de compassion et, en pleurant, s'apitoyer sur lui-même. La communauté du sentiment, ici encore, est la racine psychologique de l'expression au-dehors de l'émotion intérieure. « C'est pourquoi les larmes sont saintes; la compassion est le plus beau et le plus noble trait de la nature. Aussi retentiront-elles éternellement à travers les siècles les lamentations de ces captifs qui pleuraient ensemble sur les bords du fleuve de Babylone en songeant à

Jérusalem. » Comme le rire, les larmes sont contagieuses, et, comme lui, elles ont besoin, pour éclater, d'un *objet* d'intuition externe. Le moindre trait quelquefois, par cela seul qu'il provoque cette représentation intuitive, les excite tout à coup. Que de traits de ce genre on pourrait citer dans les œuvres des grands poëtes !

Ces expressions des mouvements de l'âme, le rire et les pleurs, qui sont si particuliers à notre race et sont comme notre caractéristique physiologique, qui nous sont à la fois si intimes et si compréhensibles, ne s'expliquent en réalité que par une disposition plus haute à la sociabilité, par la vie en commun, des sensations communes et de communs sentiments.

Le jeu, d'une manière générale, c'est-à-dire le chant, la musique et la danse, le jeu, qui est seulement la manifestation du sentiment joyeux de l'existence, l'expansion sonore, rythmique de sensations intérieures, diffère par cela même du rire. Il est sans but; il n'est pas le résultat d'une activité fructueuse ; il n'aurait jamais suffi pour créer un langage. Si l'homme, suivant l'expression de Humboldt, est un « être chantant, mais capable de lier des pensées aux sons », cette faculté de changer en mots les sons que la sensation fait spontanément produire aux êtres animés suppose toute autre chose que la sensation elle-même. Ce fut de l'activité commune dirigée vers un but commun, ce fut du travail primitif de nos premiers parents, que jaillit le langage et, avec lui, la vie de la raison. » Nous avons encore aujourd'hui le moyen de nous représenter, ou mieux de saisir sur le fait, ce premier développement du langage. » Dans une attaque, animée de l'espoir de la victoire, aujourd'hui encore c'est par des cris libres et puissants que les soldats enflamment leur courage, comme autrefois les combattants d'Homère ou les guerriers germains marchant à l'ennemi avec leur *barritus* redouté. S'agit-il d'une autre entreprise dangereuse qu'il faut tenter en commun, relever un vaisseau échoué, résister aux éléments déchaînés, venger une insulte faite à tout un peuple, on sait comment, sous l'inspiration d'un sentiment commun, une commune action se traduit par une clameur unanime... Sur les monuments les plus anciens de l'Égypte, on voit le joueur de flûte, à bord du navire, exciter les rameurs. C'est, dès l'antiquité, une application du principe de la division du travail : le son de la flûte retentit dans la poitrine des rameurs et leur épargne la peine de chanter ou de crier eux-mêmes. » Ces sons produits et compris en commun se sont transformés peu à peu en la parole humaine.

Le contenu du langage, en effet, n'est pas un simple reflet, à l'origine, des données des sens, des phénomènes confusément entrevus et passagers; c'est quelque chose de pensé qui a son fondement dans l'activité de l'homme. La philologie empirique, avec les ressources dont elle dispose dès maintenant, peut montrer comment des différenciations plus ou moins fortuites des sons ont amené par degrés la différenciation des idées et produit la diversité des langues. M. Noiré

donne l'exemple de mots que des peuplades ont emportés en se séparant, comme des parties d'un même héritage, qu'elles ont ensuite prononcés diversement, si bien que la forme en a changé peu à peu, ainsi que le sens, et celui-ci bien souvent d'après la nature des pays habités par les unes et les autres.

Mais, si le langage est le produit et comme le signe d'une activité commune, pourquoi les animaux ne parlent-ils pas? C'est qu'il n'y a pas chez eux de sociétés dans le même sens ou au même degré que chez l'homme. On sait aujourd'hui que les sociétés des fourmis, par exemple, ou des abeilles, sont comparables au corps humain, avec cette différence que les parties qui composent celui-ci sont étroitement unies et forment un *individu du second ordre*, tandis que les éléments de ces associations animales ne sont pas liés entre eux et peuvent se croiser et se mêler en toute liberté ; ce sont des *individus du premier ordre*. C'est par la réunion seulement et le développement d'individus du second ordre que peut se former une unité plus élevée, plus parfaite, un *individu du troisième ordre*, telle que l'humanité, à laquelle rien ne saurait être comparé dans le monde. Les animaux en effet qui vivent en commun, bâtissent ou voyagent ensemble, ne présentent que de vagues commencements d'instinct social.

Dans tous ces groupes, c'est l'association qui permet de comprendre l'individu. La vie de la feuille s'explique par la vie de l'arbre, plus encore que celle-ci par celle-là. Les plus hautes facultés intellectuelles de l'homme ont leur raison d'être et leur origine dans les relations de l'individu avec la collectivité partielle ou totale des êtres humains, et, suivant le mot d'A. Comte, « l'humanité explique l'homme. »

Le langage tend aujourd'hui à devenir comme l'organe pensant de l'humanité ; mais il n'arrivera à cette fonction élevée qu'à la suite des rapports toujours croissants des peuples entre eux. Dans l'antiquité, les langues, comme les arts, ont un caractère essentiellement national, et le génie propre de la nation s'y imprime fortement, comme dans toutes les productions de ces civilisations fermées. Plus haut dans le passé, elles devaient être la propriété exclusive de peuplades isolées, qui les avaient sans doute héritées d'un patrimoine commun, mais qui les avaient ensuite modifiées, dans leur isolement, au point de les rendre inintelligibles. C'est à une date relativement récente que le « homo sum... » a rendu possible l'aurore de la littérature universelle. Déjà, selon le mot de Ruckert,

« La poésie dans toutes les langues
« N'est pour l'initié qu'un seul et même langage. »

Mais, à l'origine, comme on peut encore en juger par l'état de certaines tribus primitives qui ne connaissent pas le régime de la propriété individuelle, le sentiment de la race était si puissant, que l'individu n'avait pas, en quelque sorte, conscience d'une existence séparée. Ce qui constitue aujourd'hui les relations humaines les plus

importantes, le droit, les échanges, etc., n'a apparu que lorsque les différentes races se sont insensiblement distinguées et par suite des contrastes qu'elles ont offerts.

C'est dans la communauté et par elle que se sont formées certaines qualités, qui, à force de se réfléchir dans les individus comme en autant de microcosmes, sont devenues, dans la suite des temps, individuelles. Il ne faut pas oublier cette loi suprême de la philosophie de l'histoire quand il s'agit de résoudre le problème de l'origine du langage. Bien loin d'avoir été l'œuvre de l'initiative d'un individu privilégié (il a fallu des siècles de progrès pour permettre à des exceptions individuelles de se produire!), il est sorti de la collaboration de tous; il a été comme le miroir de l'activité collective, et cette activité commune, tendant à un même but, a seule pu être l'objet d'une conception commune, la source des *idées générales.* On a voulu faire, il est vrai, de la possession de ces idées générales une sorte de privilége mystique et surnaturel de l'espèce humaine; elle n'est que le fruit de l'exercice en commun d'une commune intelligence, dont l'unique objet, qui fut également commun, était précisément cette activité de tous appliquée à la même fin.

Le langage n'aurait donc servi d'abord qu'à désigner les différents modes de cette activité, et il ne s'est étendu aux objets du monde extérieur, il ne les a exprimés, que peu à peu, à mesure que cette activité même les atteignait. La philologie confirme en cela notre théorie. Les mots, à l'origine, représentent les choses du monde objectif, non comme formes, mais comme formées, non comme des êtres actifs, mais comme des êtres passifs, subissant l'action. « La main, la main qui saisit, l'instrument des instruments, qui est le mouvement même, mais le mouvement produisant des actions, c'est la main qui nous a ouvert la création, qui a transplanté notre activité personnelle dans le monde des choses et les a réintégrées ensuite, comme autant de produits de notre imagination, comme formes et *objets*, dans notre vie intérieure. » Que signifient en dernière analyse les éléments primitifs de toute langue, sinon des actes, comme celui de gratter, de creuser, d'entrelacer des rameaux, ou tels autres modes d'un art encore dans l'enfance, sinon les modes d'une activité dont tous pouvaient avoir une égale expérience? Le travail humain, sous toutes ses formes, tel qu'il s'est d'abord exercé, voilà le contenu de toutes les racines originelles.

Combien cette source du langage n'est-elle pas plus féconde que toutes celles dont on a voulu tour à tour le faire dériver! Parlerons-nous des sons représentatifs ou des onomatopoietica de Steinthal, de l'imitation des carnassiers, selon Darwin, ou de la pantomime que préconise Geiger? Mais ce ne sont là que des enfantillages qui n'auraient jamais pu fournir à un pareil développement du langage. La langue, avec de semblables hypothèses, serait restée le privilége de quelques individus et comme un objet de luxe, une sorte d'œuvre d'art,

tandis qu'elle a dû s'accroître de jour en jour avec cette activité nécessaire pour la conservation commune, dont elle était d'abord le simple accompagnement, mieux encore le stimulant indispensable. Né d'une contrainte imposée par l'impérieux besoin de constants efforts, le langage, qui n'était d'abord, si nous pouvons ainsi parler, que le *han!* de travailleurs infatigables, le cri unanime de la communauté combattant pour l'existence, est devenu à la longue l'expression libre et variée de nos sentiments individuels et de nos pensées. Mais dans ces temps reculés, où la raison s'épanouissait péniblement au milieu d'un monde encore inconnu, où se livrait tous les jours et à chaque instant, avec de faibles moyens, le grand combat de la vie contre des animaux redoutables et les forces naturelles le plus souvent nuisibles, l'activité seule pouvait sauver les groupes déjà formés et seule aussi se refléter, comme en son miroir, dans la langue primitive. L'homme d'alors se serait-il livré à la contemplation spéculative de la nature pour la représenter et la peindre ? Il n'en avait assurément ni le loisir ni l'envie!

C'est seulement ainsi qu'ont pu se pénétrer et se fondre les deux sens supérieurs de notre organisation, le sens objectif, le sens de la vue, et le sens subjectif, celui du son. Le souvenir spontané est le fait essentiel dans le développement de l'esprit. La netteté de l'esprit, à laquelle le don de la parole contribue d'une façon si remarquable, dépend aussi de la faculté de se souvenir, de se rappeler les différents modes de son activité, et est en proportion de la richesse et de l'étendue de cette sorte de mémoire. Or il y a, selon M. Noiré, deux lois fondamentales qui servent à expliquer à la fois le développement du langage et celui de la raison :

« 1° Aucun souvenir du monde extérieur n'est possible, s'il n'est lié à l'activité propre, spontanée.

« 2° Aucune conscience de l'activité propre n'est possible, sans l'apparition extérieure, objective de son action. »

Dans tout mot, dans toute idée, le subjectif et l'objectif sont réunis. L'objectif est le phénoménal, est donné par la perception visuelle. L'activité tend au monde extérieur, s'y objective et revient à notre conscience sous forme d'action accomplie. L'*agir* lui-même n'est devenu qu'à une époque relativement récente un objet de réflexion. Le fait d'agir ne s'est longtemps manifesté que par les effets produits et vus en même temps. Le monde objectif entra dans le cercle d'intuition et d'abstraction de l'esprit humain comme objet de l'activité humaine. Les choses ne devinrent des choses pour l'homme et par suite ne furent nommées qu'autant qu'elles subirent l'action de l'homme et en furent modifiées. Un des exemples les plus curieux et les plus frappants à l'appui de cette vérité est le sens primitif du mot σῶμα, qui, même dans Homère, désigne seulement le cadavre. L'homme a passé de l'idée du cadavre à celle du corps vivant et n'a désigné d'un mot particulier le corps humain que d'après l'action qu'il pouvait lui faire

subir; la racine la plus ancienne de ce mot exprime l'action de manger ; l'homme primitif n'a vraiment connu et nommé le corps humain qu'en le mangeant.

« Le monde modifié par l'activité humaine, pénétrant ainsi dans la conscience et s'y établissant pour ne plus disparaître, tel est le premier degré que la raison humaine, à l'aide des premiers sons qui accompagnent cette activité, tailla péniblement dans le granit, pour de là arriver à un second, et de plus en plus haut, jusqu'à ce qu'enfin, après des milliers de siècles, elle s'élève à ce faîte où elle dresse aujourd'hui son trône et d'où, voyant bien au-dessous d'elle la terre comme théâtre de sa puissance et de sa gloire, elle prend son essor vers les espaces insondables du ciel où elle se retrouve, comme à l'origine, dans ses propres et idéales constructions, elle s'enivre par la surabondance de sa force et rêve d'un autre monde dont celui-ci ne serait qu'une ombre et un pâle reflet. » A. PENJON.

SUR L'ORIGINE DE LA RAISON [1]. Le livre que je voudrais recommander à l'attention des philosophes anglais a paru sous le titre de : *l'Origine du langage*, par L. Noiré. Le véritable but de ce livre cependant est mieux exprimé dans une courte phrase, choisie pour épigraphe du livre et prise d'un ouvrage de Geiger, *l'Origine du langage et de la raison :* « Le langage a créé la raison ; avant le langage l'homme était sans raison. » En effet, le titre plus approprié du livre du professeur Noiré aurait été : *l'Origine de la raison.* C'est une œuvre qu'on ne peut nullement ranger dans la grande classe des traités, publiés récemment par la philologie comparée, sur le commencement du langage humain, dont la plupart, bien qu'ils contiennent le produit de pensées originales et les résultats de recherches soigneuses, nous causent tous une déception par la même raison : c'est que leurs auteurs n'avaient pas reconnu qu'on ne peut traiter le problème de l'origine du langage pour soi-même, mais qu'on doit le considérer comme une partie intégrante, même comme la pierre angulaire d'un système complet de philosophie.

L'origine des langues et l'origine du langage. — Il y a une différence entre suivre une langue ou un nombre de langues, ou même toutes les langues jusqu'à leurs premiers commencements, et rechercher l'origine du langage. De quelle manière les langues se rangent en familles et comment toutes les langues et tous les dialectes appartenant à une famille, se réduisent à leurs plus simples éléments, on peut aisément l'apprendre dans un des livres nombreux qui ont été

1. Nous avons cru utile de mettre sous les yeux de nos lecteurs quelques fragments d'un article publié par Max Müller dans le *Contemporary Review* (février 1878), à propos du livre de Noiré : ils compléteront le compte-rendu qui précède.

publiés sur la science du langage pendant les dernières vingt années. Pendant que nous poursuivons ces recherches, nous sentons que nous nous trouvons sur un sol ferme. Nous faisons tout simplement une analyse, et de la même manière que, dans une expérience chimique, nous arrivons à la fin à des résidus qui ne peuvent plus être décomposés, de même en matière de langage, après avoir expliqué tout ce qu'on pouvait expliquer de la croissance des mots, nous trouvons au fond de notre creuset certains éléments qu'il est impossible de résoudre en de plus simples. Il importe peu quels noms nous donnerons à ces résidus réfractaires, racines ou types phonétiques ou éléments de langage. Ce qui a de l'importance, c'est qu'après avoir éloigné tout ce qu'on pouvait éloigner, la croûte entière de la croissance historique des mots, après avoir séparé tous les composés, les affixes et les préfixes, il nous reste encore des substances simples, les résultats non pas de la spéculation synthétique, mais de l'analyse expérimentale. Ayant admis ces substances simples, nous pouvons aisément comprendre comment toute la richesse du langage, telle que nous la trouvons amassée en dictionnaires et en grammaires, en fut formée. Nous pouvons décomposer une langue et la reconstruire ensuite, par un des procédés d'analyse et de synthèse que j'ai tâché de représenter aussi clairement que possible dans mes *Leçons sur la science du langage*, publiées pour la première fois en 1861.

Les théories interjectionnelle et mimétique. — Les théories de l'origine du langage le plus généralement soutenues ont été jusqu'à maintenant : l'interjectionelle et la mimétique ou les théories de Pouh-pouh et de Baôu-vaôu. Selon la première, les racines sont dérivées des exclamations involontaires qui sont causées par des impressions puissantes. Selon la seconde, elles sont formées des imitations des sons naturels, comme l'aboiement des chiens, le rugissement des bêtes, etc. Dans mes *Lectures sur la Philosophie du langage par M. Darwin*, j'ai essayé d'expliquer comment, avec de certaines modifications, les deux théories pourraient être défendues, non pas comme donnant des racines actuelles, encore moins des mots actuels, mais comme fournissant les matériaux dont les racines pourraient être formées. Mais les arguments contre cette théorie sont puissants. Il est parfaitement vrai, comme le remarque M. Noiré, que les plus simples sensations, qui, selon notre opinion, pourraient être exprimées par des interjections, ne sont jamais exprimées de cette manière, mais que le langage y parvient par le chemin le plus long. Avoir faim et avoir soif sont deux sensations bien primitives ; mais ont-elles été exprimées d'une manière interjectionnelle ?

Le mot faim reste jusqu'à ce moment sans aucune étymologie ; nous pourrions peut-être admettre qu'il est en connexion avec le mot sanskrit *kars*, dépérir, *krisa*, maigre, décharné, en allemand *hager*. Le mot latin *esurio*, dérivé d'*edo*, signifie je désire manger. Nous trouvons la même signification dans le mot sanskrit *asanâyati*, désirer de la

nourriture. Le grec πεῖνα, faim, est en connexion avec πόνος, labeur, πένομαι, je travaille, je tâche, j'étends la main pour la nourriture, la conception originelle étant probablement ce que nous trouvons en σπάω, tirer, en allemand *spannen*, étendre.

Avoir soif, en goth *thaursja*, en sanskrit *trish-vâmi*, montre sa conception originelle, en grec τέρσομαι, je suis sec, en latin *torreo*, gothiq. *thaursus*, sec. De la même racine sont formés : *terra*, sol sec, *tes-ta*, de la terre glaise séchée (*bowl*), français *tête ; testudo* (*turtle*) tortue, tourterelle ; probablement pour *torren*, torrent (*torrens*), *torris*, torche (*torch*) [1]. Ce peu d'exemples nous montrent les procédés du langage pendant sa formation.

Et quant aux objets qui auraient pu être nommés le plus facilement d'après les sons qu'ils émettent, nous trouverons de nouveau qu'ils ne sont pas désignés de cette manière, et que des mots comme *coucou*, *cuculus*, M. Noiré le remarque, ne sont point des noms, mais plutôt des noms propres ou des sobriquets, et qu'ils apparaissent longtemps après que l'idée de l'oiseau a été formée. Des sons comme *bâou, vâou*, ou *baa*, ou *mou*, ne nous rappelleraient que des objets simples et ne seraient jamais capables d'exprimer le penser conceptif.

J'ai essayé, dans mes lectures sur la *Philosophie du langage, par M. Darwin*, d'indiquer la manière dont des racines ou des types phonétiques pouvaient s'être dégagés même de tels sons, et comment de la même manière que des cris variés formeraient le concept de crier, des sons comme *baa* et *mou* pourraient, par un frottement mutuel, s'élever à une racine qui contiendrait le concept du crier.

La théorie sympathique. — M. Noiré n'avance point d'arguments contre ma théorie, mais il a établi une nouvelle théorie, qui offre certainement une meilleure explication des types phonétiques et des concepts rationnels, que la mienne propre. Il nous fait remarquer que, lorsque nos sens sont excités et que nos muscles sont en vive action, nous sentons une espèce de soulagement dans l'émission des sons. Il observe que surtout quand les hommes travaillent ensemble, que les paysans bêchent ou battent le blé, que les marins rament, que les femmes filent, que les soldats marchent, ils sont disposés à accompagner leurs occupations d'articulations plus ou moins vibrantes ou rhythmiques. Ces articulations, bruits, exclamations, bourdonnements, chansons, sont une espèce de réaction contre le dérangement intérieur qui est causé par l'effort musculaire. Ces sons, pense-t-il, possèdent deux grands avantages. Ils sont dès le commencement des signes pour des actions répétées, des actions préformées par nous-mêmes et aperçues par nous-mêmes, mais qui ne sont devant nous et qui ne persistent dans notre mémoire qu'à l'état de simples concepts. Chaque action répétée ne peut être pour nous qu'un concept, comprenant les répétitions en une seule et n'ayant en effet rien de tangible qui lui corresponde dans le

1. Bréal, *Mélanges*, p. 368.

monde extérieur. Ici donc était sans doute le meilleur point pour passer de la perception à la conception. Secondement, comme ils ne furent pas émis par un homme solitaire, mais par des hommes associés dans la même action, ces sons ont cet autre grand avantage qu'ils sont en même temps intelligibles. On ne peut nier que les arguments de M. Noiré en faveur de sa théorie ne soient bien puissants; il n'y a pas de doute non plus que, comme la plupart de nos outils modernes trouvent leurs types primitifs en des habitations creusées et en des huttes lacustriennes, une grande partie de notre vocabulaire ne puisse être dérivée et qu'elle n'ait été dérivée des racines, qui désignaient des actions aussi primitives que bêcher, couper, frotter, tirer, frapper, tisser, ramer, etc..

Mon doute unique est de savoir si nous faisons bien de nous restreindre à cette seule explication, et si un fleuve si grand, si large et si profond que le langage, n'a pu avoir plus d'une source ?

Le langage humain, par exemple, a dû exprimer bientôt non-seulement des actions, mais aussi des états, ou même des souffrances. M. Noiré a expliqué lui-même que toute l'action de nos sens admet une double application, l'une active et l'autre passive. Nous écoutons activement, nous entendons passivement ; nous observons activement et nous percevons passivement; nous sentons et nous flairons, nous aspirons et nous percevons des odeurs désagréables; nous tâtons et nous sentons; nous goûtons pour connaître une saveur et nous goûtons quelque chose d'amer, si nous le voulons ou malgré notre désir. Quoique ces deux côtés soient souvent exprimés par le même verbe dans le langage moderne, il y a eu, sans aucun doute, au commencement, une claire distinction entre les deux concepts. Entendre signifiait probablement vibrer, être mu, être frappé, et la racine *kru* ou *klu*, qui signifie entendre dans toutes les langues ariennes, pouvait avoir été en connexion avec d'autres racines, comme *kru*, frapper, *krad*, sonner. Où nous disons : j'entends le tonnerre, l'expression ancienne peut avoir été : je tressaille, je tremble du tonnerre, d'où provient l'ancienne construction de tels verbes avec l'ablatif ou le génitif, conservée dans le sanskrit ou le grec, pendant qu'*audire* en latin a perdu toute trace de l'ancien concept et gouverne l'accusatif commun. Ecouter, dans le sens actif de veiller, observer, tendre l'oreille (*ausculto*), pouvait avoir été exprimé par une racine qui était en connexion avec le bruit sourd de la respiration d'une multitude rassemblée qui attend quelque grand événement. Au lieu de cela, nous trouvons qu'en sanscrit il est exprimé d'une manière détournée, *srush*, entendre, une espèce de dérivé de *sru*, entendre, existant encore dans le mot anglais *to listen*, anglo-saxon *hlosnian*, *hlystan*.

En quelques points, les idées de M. Noiré s'approchent de la théorie interjectionelle. Il est, par exemple, difficile de déterminer si la racine *ann*, étouffer, doit être désignée comme interjectionnelle ou comme mimétique, ou si elle fut, selon l'opinion de M. Noiré, produite par la

sympathie d'activité. Si, au commencement, elle avait à exprimer le sens d'oppression et de suffocation, elle appartiendrait plutôt à la sympathie de passivité qu'à celle d'activité, et un son provenant de la sympathie de passivité approche beaucoup d'un son interjectionnel ou mimétique.

M. le professeur Noiré a découvert une nouvelle source, je le crois bien ; mais, lorsqu'il développera sa théorie plus en détail, il trouvera probablement que les centres primitifs de force, desquels rayonnaient les rayons infinis de la pensée, ne se trouvent pas tous dans la même direction. Il y a longtemps que Locke a remarqué, et d'autres l'ont remarqué avant lui, que tous les mots exprimant des idées immatérielles sont dérivés de mots désignant des sujets matériels, « à l'aide desquels, comme il dit, nous pouvons conjecturer quelle espèce de notions, et d'où dérivées, remplissaient l'esprit de ceux qui furent les premiers auteurs du langage. »

Nous pouvons aisément croire que les occupations quotidiennes leur ont fourni les premiers concepts par lesquels ils saisissaient graduellement tout ce qui attira leur attention. S'ils avaient un mot pour tresser ou tisser, ils en pouvaient dériver non-seulement le nom de l'araignée, mais aussi celui du poëte, qui entrelace et unit des pensées et des mots.

Je suis d'accord, en conséquence, avec M. Noiré, sur ce point que les occupations primitives de l'homme et les sons qui les accompagnaient fourniraient d'amples matériaux pour en former un dictionnaire complet. Je lui accorde aussi que l'homme trouve les métaphores les plus naturelles pour exprimer des phénomènes naturels en les rapportant à lui-même, en les regardant selon sa nature d'homme. Lorsqu'il avait à désigner la couleur rouge, il la nommait une couleur criarde ; un goût amer était un goût mordant ; un son aigu (perçant) était pour lui un son tranchant. Tout cela est vrai et beaucoup d'autres choses aussi. Mais, quoique je dise volontiers à M. Noiré : εὕρηκας, je reste d'avis que nous ne devons pas fermer toutes les autres portes qui pourraient conduire dans les passages obscurs du langage, et que, dans nos recherches dans les premières ramifications de la pensée humaine, nous devons craindre surtout ce grand ennemi de toute vérité, — le dogmatisme.

F. Max Müller.

E. Beneke. — Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft *neu bearbeitet und mit einem Anhange über Beneke's sämmtliche Schriften versehen (Manuel de psychologie comme science naturelle)*, von J.-G. Dressler. Berlin, 1877. Mittler und Sohn. Vierte Auflage.

L'auteur de ce livre, dont la quatrième édition vient de paraître, est

si peu connu en France, que nous ne croyons même pas qu'il existe sur lui une seule notice. Beneke a cependant eu une influence assez considérable sur les études psychologiques en Allemagne, pendant le second tiers de notre siècle. Sans partager l'enthousiasme de Dressler, son principal disciple, qui voit en lui le fondateur de la psychologie naturelle, on doit reconnaître qu'il a fait dans son temps une œuvre utile, qu'il a lutté bravement contre les théories *à priori* à l'époque de leur triomphe, qu'il a réussi à former une petite école, et que l'empreinte de sa pensée se retrouve encore dans bon nombre d'écrits.

Edouard Beneke est né à Berlin, le 17 février 1798, et mort dans la même ville, le 1er mars 1854. Après avoir pris part à la campagne de 1815, il étudia la théologie et la philosophie, s'attacha aux doctrines de Fries, Schleiermacher, Kant et Jacobi, et à la philosophie anglaise du XVIIIe siècle, peu en vogue chez les Allemands à cette époque. On admet généralement que la lecture de Herbart n'a pas été sans influence sur son développement. Il enseignait comme *privat-docent* à l'Université de Berlin, lorsque la publication de son livre : *Fondement d'une physique des mœurs comme antithèse au fondement de la métaphysique des mœurs de Kant* (1822), le fit priver de cet emploi. Cette disgrâce a été attribuée à l'influence de Hegel. On reprochait à Beneke de professer l'épicurisme ; mais, en fait, sa thèse morale était en faveur du sentiment ; il combattait l'impératif catégorique de Kant, le « despotisme de la règle », et par là faisait cause commune avec Jacobi. Une chaire de professeur ordinaire fut offerte par le gouvernement de Saxe à Beneke : le Ministre prussien intervint et le fit écarter. Beneke se réfugia à Göttingen (1824) ; il trouva moyen plus tard de revenir à Berlin et y obtint une chaire de professeur extraordinaire, peu après la mort de Hegel (1832).

Il a beaucoup écrit : la liste complète de ses ouvrages en comprend vingt-huit. Quoiqu'ils embrassent des questions très-diverses (métaphysique, religion, morale, pédagogie, etc.), ils sont consacrés pour la plupart à la psychologie. Le livre dont nous annonçons la quatrième édition [1] est considéré d'ailleurs comme le meilleur résumé de sa doctrine. Ajoutons que l'éditeur, par l'abondance des notes et des renvois placés après chaque section, permet au lecteur, s'il le désire, de rassembler sans peine tout ce que Beneke a écrit sur une question déterminée. Ce livre est d'aspect un peu sec, comme tout résumé ; nous n'en ferons pas une analyse ; nous dégagerons seulement les vues personnelles de l'auteur.

Beneke donne à la psychologie une importance capitale ; et, au contraire de Herbart, qui appuie la psychologie sur la métaphysique, Beneke déduit la métaphysique de la psychologie. A beaucoup d'égards, il se rapproche de la conception propre à l'école écossaise, qui, opposant la philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit, attribue à l'une

1. La première a paru en 1833, la seconde en 1845, la troisième en 1861, après la mort de Beneke, par les soins de Dressler.

tout ce qui est donné par les sens, à l'autre tout ce qui est saisi par la conscience : en sorte que la psychologie sert de base à ce qu'on appelle les sciences morales et trouve en elles son complément et son couronnement. « L'objet de la psychologie, dit-il, c'est tout ce que nous saisissons par la perception interne et la sensation » (*Einleitung*, § 1er). Sa nature même et sa position fondamentale expliquent la lenteur de ses progrès. 1° Par son caractère très-compréhensif (les faits de conscience étant la base de tout), la psychologie s'est toujours trouvée en rapport intime avec la métaphysique, engagée par la faute de celle-ci dans des controverses sans fin et empêchée ainsi d'accomplir sa propre tâche. 2° Elle étudie des phénomènes extrêmement complexes et embrouillés.

Le remède doit être cherché dans l'emploi d'une méthode analogue à celle des sciences naturelles : observation, induction, hypothèses, constitution de lois, déduction.

Jusqu'ici, la thèse de Beneke, si personnelle qu'elle pût paraître dans son pays et de son temps, ne diffère pas sensiblement des doctrines qui avaient alors cours à Edinburgh, à Glascow, à Aberdeen. Voici où commencent les différences : Beneke est un adversaire aussi acharné que Herbart de la théorie des facultés de l'âme. Son grand effort, son principal mérite consiste dans une réduction aussi complète que possible des états psychologiques en leurs éléments. C'est un esprit éminemment analytique, qui vise toujours à réduire, à simplifier. Pour lui, il n'y a point de facultés particulières qu'on puisse appeler mémoire, imagination, raison, etc. ; il n'existe que quatre processus fondamentaux (*Grundprocessen*) qui expliquent toute l'activité intellectuelle.

1° Le premier processus consiste dans la possibilité pour l'âme de réagir contre les excitations. Il suppose donc deux choses : un élément extérieur (l'excitant), une force intérieure capable de réagir (*innere Kräfte oder Vermögen*). De leur combinaison résultent les sensations ou perceptions [1]. — On pourra se demander si, par ses pouvoirs primordiaux (*Urvermögen*), Beneke ne revient pas sous une autre forme à la théorie des facultés. Mais il faut remarquer que l'âme (quelque idée qu'on s'en fasse) ne peut pas être conçue comme une abstraction nue ; elle doit avoir au moins certaines propriétés de réaction : c'est ce que Beneke entend dire, sans supposer autre chose. Ses *Urvermögen* ne sont que des possibilités de réagir contre les impressions extérieures, de se combiner avec elles et de fournir ainsi les conditions d'un développement ultérieur. Un critique fort sympathique à notre auteur, Ueberweg, croit qu'on ne se ferait pas une idée trop inexacte de ces pouvoirs primordiaux, qui sont les « parties les plus élémentaires de la substance psychique », en les assimilant aux cellules cérébrales. Quoique Beneke n'ait nulle part fait cette comparaison, elle ne serait pas en désaccord avec ses principes.

1. *Lehrbuch*, § 22, 23.

2° « Il se forme continuellement dans l'âme humaine de nouvelles propriétés primordiales. » Tel est l'énoncé du second processus. La justification de cette hypothèse est dans ce fait que, de temps en temps, certains modes d'activité s'épuisent en nous, sont comme frappés d'incapacité et sont remplacés par d'autres. Ces formations nouvelles peuvent être comparées à ce qui se produit dans les organismes vivants, où, par suite de l'assimilation des matières nutritives, de nouvelles forces entrent en jeu. Au reste, tant que les *Urvermögen* ne se sont pas combinées avec les excitants qui seuls les complètent, en font une réalité, elles restent à l'état de *tendances* [1].

3° Le troisième processus — et ici Beneke paraît bien subir l'influence de Herbart — consiste dans ce fait que les états psychiques, en vertu de leur mobilité, tendent à un certain équilibre. Nous avons vu que les propriétés primordiales forment avec les excitants extérieurs les combinaisons appelées d'ordinaire perceptions. Mais ces combinaisons sont tantôt stables, tantôt instables, et l'observation montre que, à chaque instant de notre vie psychique, il y a une tendance entre ces éléments mobiles pour arriver *à s'égaliser* (*ausgleichen*). On le voit tout particulièrement dans les cas où le niveau moyen de notre vie intérieure s'élève (joie, enthousiasme, amour, colère, etc.) ou bien s'abaisse (crainte, chagrin, etc.). Notre conscience nous montre en nous-même un changement continuel; mais ce changement, ce passage d'une forme à une autre ne se fait que peu à peu. Ce qui a été conscient se conserve, devient un état inconscient de l'âme qui peut plus tard rentrer dans la conscience, être reproduit. Ce quelque chose d'inconscient qui persiste est appelé par Beneke une trace (*Spur*), et il la définit ainsi : « ce qui tient le milieu entre la production d'une activité psychique (par exemple une perception) et sa reproduction (par exemple un souvenir) » (§ 29). Ces traces, étant de nature spirituelle, ne sont nulle part [2]. Beneke a fort longuement élaboré cette théorie des traces, en la faisant précéder d'une critique sur les lois de l'association, telles qu'elles ont été posées par Hume et les Écossais. Ces traces étant des activités virtuelles, non satisfaites, non complétées, doivent être considérées comme des tendances.

4° Le quatrième processus rend compte des formes les plus complexes de l'activité psychique. « Les formes semblables de l'âme humaine et les formes analogues, dans la mesure de leur ressemblance, s'attirent ou tendent à former des combinaisons de plus en plus étroites. » On en trouve des exemples dans les comparaisons, jeux de mots, jugements, etc. Cette attraction entre des formes semblables ou partiellement semblables donne lieu soit à des mélanges instables, soit à des combinaisons, à des fusions en un état stable. Ce processus explique

1. Strebungen, d. h. streben sie zu dieser Erfüllung, als zu der ihnen durch ihre Natur bestimmten Ergänzung, auf. — *Loc. cit.*, § 24 et 25.
2. Es giebt also für diese Spuren kein « Wo ».

en définitive la formation des groupes et séries de représentations, et son résultat suprême est la formation de ce qu'on appelle la raison (*Vernunft*). La raison n'est pas plus que la mémoire ou l'imagination un pouvoir primitif, un système inné de principes; « mais c'est l'ensemble de ce que l'âme humaine produit, dans toutes ses formes, de plus élevé et de plus irréprochable (*tadellos*); elle n'est pas donnée dès le début, mais elle résulte d'une longue série de développements antérieurs » (§ 299).

Tels sont les quatre processus fondamentaux dont le développement et la confirmation sont le but du livre de Beneke. On a pu remarquer que, à part sa théorie des résidus inconscients, certaines hypothèses sur le mécanisme des états psychiques qui le rapprochent de Herbart et son effort pour tout expliquer par un petit nombre de formes d'activité, Beneke se rapproche beaucoup de l'esprit et de la méthode des Écossais. Ajoutons que, quoiqu'il parle à chaque instant de procéder comme dans les sciences naturelles, il n'en affirme pas moins (§ 38) l'immatérialité de l'âme et d'autres hypothèses purement métaphysiques.

Il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'avant tout son but est pratique. « Les forces ou facultés de l'âme développée se composent des traces laissées par les excitations extérieures. » Tel est le principe qui résume la psychologie de Beneke et qu'il s'est attaché à vérifier, depuis la simple perception jusqu'aux formes les plus complexes. On comprendra l'influence considérable qu'il devait attribuer à l'éducation, si l'on réfléchit au rôle important que jouent dans sa psychologie les excitations extérieures, les traces qu'elles laissent, qui par leur reviviscence constituent la nature intellectuelle de chaque homme. De là aussi la préférence que sa psychologie a obtenue chez tous ceux qui, en Allemagne, se sont occupés de l'éducation. Son influence sur eux a été incontestable, et le nombre des écrits qui en portent la marque est grand. Dressler signale surtout le *Pädagogischer Jahrbuch* de Diesterweg et les *Pädagogisches Realencyclopädie* de Hergans. Beneke avait d'ailleurs commencé lui-même la publication d'une Revue de psychologie pratique appliquée à la vie (*Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben*, 1851), qui ne dura que trois ans et fut interrompue par sa mort. Son influence se retrouve aussi dans les écrits de Rau, de Dilter et même d'Ueberweg. L'édition qui vient de paraître prouve qu'il a encore des lecteurs et qu'il ne méritait pas l'oubli complet où il est resté chez nous.

Th. Ribot.

Lazarus. — Das Leben der Seele in Monographieen ueber seine Erscheinungen und Gesetze (*la Vie de l'âme : monographies sur ses phénomènes et ses lois*). In-8°. Berlin, Dümmler. 1878, 2e édition. Tome II.

Nous avons déjà parlé incidemment (*Revue philosophique*, tome II, p. 603) de cet ouvrage, dont la première édition a été publiée en 1856-1857. L'édition nouvelle a été très-sensiblement modifiée, et le tome second, qui vient de paraître (le premier a paru en 1876), est presque un nouveau livre.

Comme le sous-titre l'indique, l'auteur procède par monographies; mais elles ne sont consacrées ni à des individus, ni à des peuples, ni à des races; elles étudient une particularité, un aspect, un mode de développement de l'esprit humain. C'est ce qu'on peut voir dans les essais intitulés : Éducation et Science, Honneur et Gloire, l'*Humour*, le Tact, etc.

Le second volume est consacré à des questions d'une nature plus scientifique et qui peuvent être traitées plus méthodiquement. Il contient six études : Introduction sur le langage en général; Action réciproque de l'âme et du corps; Sur l'origine du langage; Comment le langage s'apprend et se développe; Influence du langage sur l'esprit; Conformité de l'esprit et du langage. Ce volume presque entier est consacré, comme on le voit, à la psychologie du langage et aux questions qui s'y rattachent. On sait d'ailleurs la part prépondérante faite à ces questions dans la *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, qui est dirigée par MM. Lazarus et Steinthal.

L'étude sur l'origine du langage est la plus longue et la plus intéressante du livre. Tout état intérieur, une intuition, un sentiment, un désir, amène une réaction physique, un mouvement réflexe des organes de la voix; dès que ces deux faits — l'état interne et le réflexe vocal concomitant — sont saisis et réunis par la conscience, les éléments les plus généraux du langage sont créés. Mais, pour que cette faculté nouvelle atteigne son plein développement, elle doit, d'après Lazarus, parcourir trois phases : 1° une période *pathognomonique*, qui est caractérisée par l'interjection, expression primitive et naturelle des sentiments; 2° une période d'*onomatopée :* ici le son exprime les intuitions; le langage commence à proprement parler, lorsque, au lieu de traduire simplement la sensation, il exprime aussi la chose qui cause la sensation; 3° la période *caractéristique*. Il se forme des mots nouveaux non plus quant à la racine, mais quant à l'application qui en est faite et aux transformations qu'ils subissent. Des racines qui répondent aux intuitions primitives sortent des formes dérivées : ainsi le *loup* dérive d'une racine qui veut dire déchirer; la lune, c'est le mesureur du temps; amour, en sanscrit *smaru*, dérive de *smar*, qui signifie se souvenir.

On comprend, sans que nous entrions dans plus de détails, l'intérêt que ces études peuvent offrir. On retrouve dans ce nouveau volume les qualités ordinaires de l'auteur : de l'élégance, des remarques fines, une érudition bien nourrie, des traits agréables empruntés aux romanciers et aux poëtes, des allusions ou des emprunts aux travaux les plus récents sur ces questions et une méthode d'exposition plus

précise que dans ses essais du premier volume, qui sont plutôt une œuvre de critique littéraire et de moraliste.

Max Perty. DAS SEELENLEBEN DER THIERE : THATSACHEN UND BETRACHTUNGEN (*la Vie psychique des animaux; faits et considérations*), Winter, Heidelberg et Leipzig. In-8°, VIII-719 pages. 2e édition, augmentée.

Ce livre est surtout un recueil de faits. On ne peut que louer l'ordre avec lequel ils sont classés, ainsi que la clarté de l'exposition. Dans la première partie de son ouvrage, M. Perty, après avoir comparé d'une manière générale l'âme animale et l'âme humaine, examine dans des chapitres distincts l'intelligence des animaux, leurs sentiments, leurs volontés, les rapports sociaux, leur langage et autres moyens de communication, leurs instincts, leurs migrations, leurs rapports avec l'homme. La deuxième partie est consacrée à déterminer le caractère psychologique de chaque classe : rhizopodes et infusoires, spongiaires, coralliaires, acalèphes, échinodermes, vers, mollusques, crustacés, arachnides, insectes, poissons, amphibies, reptiles, oiseaux, mammifères. Quatre types principaux sont examinés à part : le cheval, l'éléphant, le chien, les singes.

L'auteur prend de toutes mains, et, comme il le fait remarquer lui-même dans sa préface, il a rassemblé une masse d'observations rares ou peu connues. On n'a pas à se plaindre de l'abondance; en revanche, on voudrait quelquefois plus de critique. Des observations d'allure suspecte sont rapportées, sans l'appui d'autorités convaincantes, et servent de base à des interprétations hypothétiques (voir en particulier pages 38 et 39). Dans la psychologie animale, la part de la conjecture est si grande, qu'on cède bien souvent au penchant de prêter aux animaux nos sentiments et nos idées.

On peut aussi reprocher à l'auteur des digressions au moins inutiles. A propos des rapports qui existent entre l'homme et les animaux, il est naturel de parler de la domestication, du dressage, de l'apprivoisement, et autres faits d'un intérêt psychologique; mais des dissertations sur la zoolâtrie ou adoration des animaux par l'homme, sur les Jardins d'acclimatation, sur la Société protectrice des animaux, sur les vivisections et leurs abus [1], nous paraissent complétement hors du sujet.

Si, dans ce livre, les observations et les faits sont abondants, les considérations et les expositions de doctrine sont assez rares. M. Perty a développé ses idées philosophiques dans de nombreux ouvrages qui, comme leurs titres l'indiquent, ont tous quelque rapport avec les

1. Chapitre IX, p. 166 à 213.

sciences naturelles[1]. Le plus récent est son *Anthropologie.* Elle contient un résumé, avec discussion, des plus récents travaux sur l'origine et le développement de l'espèce humaine. On y trouve des doctrines sages, analogues à celles des spiritualistes français. Dans le livre qui nous occupe, M. Perty dogmatise peu. Au début, il définit l'âme « ce qui en nous sent, pense et veut. » — « C'est une essence (*Wesen*) douée d'unité, ayant un caractère spécifique et individuel » (p. 20). Après avoir montré en détail que les mêmes phénomènes psychiques se rencontrent chez l'homme et les animaux, que ceux-ci ont leurs maladies mentales, que les anesthésiques agissent sur leur sensibilité, qu'il y a de grandes différences individuelles entre des animaux d'une même espèce, comme entre des hommes d'une même condition, il critique Darwin de ne voir qu'une différence de degré entre l'intelligence animale et l'intelligence humaine, « puisqu'un singe n'a jamais eu l'idée de façonner une pierre en outil, qu'il n'a jamais pu résoudre un problème mathématique, réfléchir sur Dieu, ou admirer les grandes scènes de la nature » (p. 30). Il revient encore dans sa conclusion sur cette différence, selon lui, essentielle. « Il ne faut pas oublier que si quelques espèces animales montrent un certain degré d'intelligence, analogue à ce qu'on trouve chez nos enfants et chez les sauvages, elles ne le doivent qu'à l'éducation qu'elles ont reçue de l'homme et à son commerce avec lui » (p. 715).

En ce qui concerne les instincts, il trouve une analogie essentielle entre eux et les phénomènes de la vie végétative. Dans l'un et l'autre cas, il y a une activité inconsciente, tendant à une fin et réglée par des lois naturelles. « Nous ne nommons une action instinctive que quand l'animal l'accomplit avec un certain degré de conscience, mais sans que cela implique en rien la connaissance du but. Les fonctions absolument inconscientes (telles que la formation des arbres de corail ou de la coquille d'un crustacé) ne peuvent être appelées instinctives » (p. 124). L'auteur est par suite disposé à faire une très-large part à l'organisation, dans l'explication des instincts : « Je ne crois pas qu'on puisse ni qu'on doive expliquer les actes instinctifs par des représentations innées *toutes formées ;* mais j'admets que ces représentations naissent de conditions inhérentes à l'organisation. Tout ce qui appartient au corps se reflète dans l'esprit; en d'autres termes, les phénomènes organiques produisent des représentations correspondantes qui deviennent de plus en plus vives et pressantes, à mesure que les processus organiques deviennent plus énergiques ; par suite, chassant la plupart des autres représentations, elles deviennent dominantes et déterminent l'être à les réaliser par un acte. » Il compare cet état à ce qui se passe

1. *Die Natur im Lichte philosophischer Anschauung. — Vorschule der Naturwissenschaft. — Grundzüge der Ethnographie. — Die mystichen Erscheinungen der menschlichen Natur. — Anthropologische Vorträge. — Die Anthropologie, als die Wissenschaft vom dem körperlichen und geistigen Wesen der Menschen.* 2 vol.

dans les organes de la génération à l'époque de la puberté, avec les phénomènes qui s'ensuivent dans l'imagination et l'impulsion aux actes (p. 125).

Dans ce court article, nous avons surtout insisté sur la critique; mais il ne faut pas oublier que les faits qui forment la plus grande partie du livre lui donnent une valeur incontestable. Tous ceux qui s'adonnent à la psychologie animale trouveront là, réunis et coordonnés, une masse de documents, de matériaux, d'observations qu'ils auraient grand'peine à recueillir dans les Mémoires de toute sorte où ils sont épars.

Prof. Gio. Caroli. — Piccola Psicologia. — Vincenzo Morano, ed. Napoli, 1878. In-18, 171 p.

M. Caroli est spiritualiste et physiologiste à la manière de Lotze. Il maintient avec énergie la liberté de l'âme humaine et sa distinction d'avec le corps, et, suivant lui, « le progrès des sciences modernes tend bien plutôt à spiritualiser la matière qu'à matérialiser l'esprit. » Au courant autant qu'on peut l'être de ce progrès scientifique, il en expose les derniers résultats avec une remarquable clarté, en tant qu'ils peuvent servir à élucider les problèmes psychologiques. L'abondance et la précision de ces renseignements, loin de faire dégénérer son livre en une simple compilation, n'ont d'autre but que de porter en quelque sorte une doctrine personnelle et de donner un corps à une idée dominante, nettement définie : à savoir l'unité et la spontanéité du principe spirituel.

La conscience, tel est l'objet de la psychologie, suivant l'auteur. Il en reconnaît trois degrés, la conscience organique, la conscience sensible et la conscience intellectuelle. La première est l'écho de la vie organique dans son ensemble et correspond aux mouvements réflexes : elle a surtout son siége dans les centres nerveux inférieurs, la moelle comprise, bien que le cerveau ait aussi ses mouvements réflexes; la seconde a son siége dans les centres cérébraux dits sensori-moteurs : elle embrasse les sensations ou modifications sensibles qui se produisent en nous, suscitées soit par les stimulus mécaniques, physiques ou chimiques provenant des organes extérieurs, soit par l'excitation provenant des hémisphères; la troisième a son siége dans les hémisphères : elle comprend les combinaisons formées des éléments psychiques précédents qui lui servent de matériaux. « Par la conscience que nous appelons organique, nous avons conscience de notre propre corps et de sa vie interne; par la conscience sensible, nous avons conscience du monde extérieur en tant qu'il entre en rapport avec nos sens; par la conscience intellective, nous avons conscience de nos actes intellectuels proprement dits, concepts, jugements, raisonnements; c'est la connaissance que l'intellect a de lui-même. » L'étude de chacun de ces

groupes de phénomènes est précédée, suivant la méthode suivie par les psychologues anglais et qui sera bientôt d'un usage universel, de l'étude des parties du système nerveux correspondantes. Sur les réflexes, M. Caroli adopte la théorie de Lewes et de Hartmann, c'est-à-dire qu'il n'hésite pas à leur attribuer la conscience; il l'attribue même à certaines parties de l'organisme non pourvues de filaments nerveux. Les phénomènes sensori-moteurs sont pour lui l'occasion d'une pénétrante analyse des actes instinctifs : loin de séparer l'animal de l'homme, loin de faire de l'un une machine pour réserver à l'autre le privilége de la spiritualité, il établit, au contraire, que l'instinct supposant une force spontanée capable de varier ses effets, l'intelligence humaine en suppose une *à fortiori*, mais d'un degré supérieur. Le tableau des sensations est des plus complets : nous n'avons pas un seul traité de psychologie qui puisse, sous ce rapport, être comparé à celui-ci. Nous ne pouvons entrer avec l'auteur dans le détail de sa théorie de l'intelligence : idées primitives, fondamentales, association des idées, mémoire, langage, imagination constructive, connaissance scientifique, tous ces points sont l'objet de brèves, mais substantielles indications, qui font du traité plutôt un livre de maître qu'un livre d'élève, mais qui ont ce grand avantage de laisser subsister, grâce à leur sobriété, l'unité de l'activité intellectuelle, trop souvent masquée par la multiplicité des distinctions et des développements. L'étude de la volonté libre forme le couronnement de cette dernière partie. Ce qui manque à cet exposé sommaire de l'économie générale de nos facultés, c'est un chapitre sur les émotions. C'est là une lacune d'autant plus regrettable que le traité est plus complet sur tout le reste. Nous recommandons à tous les jeunes spiritualistes désireux de rester au courant du mouvement scientifique le chapitre qui clôt l'ouvrage et en est en quelque sorte l'épilogue, sur les rapports de la pensée avec le cerveau, de l'esprit avec la matière. L'esprit de toute cette discussion est large; on ne voit pas un homme inquiet, cherchant à barricader son obscur réduit de façon que pas un rayon n'y pénètre du dehors; non, M. Caroli veut que sa doctrine reste ouverte à toutes les inspirations de la science contemporaine, il les accueille avec sympathie, et il n'admet pas un instant soit que ses convictions puissent être contredites par les résultats de l'observation, soit que ceux-ci puissent être contredits par elles. — On se souvient que nous avons signalé l'année dernière une *Logique* du même auteur qui nous a paru mériter les mêmes éloges.

A. Espinas.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND

A quarterly Review of Psychology and Philosophy, edited by G. *Croom Robertson.*
Nos IX-X. — Janvier et avril 1878.

Janvier 1878. — M. James SULLY, dans un premier article sur *la Question de la perception visuelle en Allemagne*, se propose de résumer les faits et les expériences que Helmholtz, Hering, Wundt, etc., ont exposés, dans leurs plus récents ouvrages, sur ce sujet. Après avoir fait remarquer que, jusque dans ces dernières années, c'est la théorie de Berkeley qui a prévalu en Angleterre et celle de Kant en Allemagne, il renvoie à un deuxième article toutes les discussions et interprétations, pour s'en tenir d'abord à une simple exposition. L'œil, pour construire l'espace, n'a à sa disposition que deux modes de sensibilité : la sensibilité locale des éléments nerveux, qui constituent la rétine ; la sensibilité musculaire, qui accompagne les mouvements de l'œil et des muscles de l'œil. M. Sully, après en avoir parlé en détail, examine les conditions de la vision directe et indirecte, de l'appréciation de la direction (pour l'œil en mouvement et pour l'œil en repos), de la profondeur ou distance (soit relative, soit absolue). Il passe en revue les faits relatifs à la théorie de la vision double, de la vision simple, des points de recouvrement, etc. — Exposé lucide et méthodique, comme on devait l'attendre de l'auteur.

Dans un second article[1], il passe à l'interprétation des faits et à l'exposition des théories imaginées pour les expliquer. On peut, suivant l'exemple de Helmholtz, ramener ces théories à deux grandes divisions : théorie intuitive ou de l'innéité, théorie empirique ou génétique. Cette séparation n'a d'ailleurs rien d'absolu ; chacune des deux théories rivales emprunte forcément quelque élément à l'autre.

Théorie de l'innéité. — Le fondement de cette théorie a été établi par J. Müller, sous l'influence de Kant : il considérait l'intuition de l'espace visuel comme une propriété inhérente à la nature même de la rétine. Les objections soulevées contre cette hypothèse amenèrent la

1. Ce second article a paru dans le numéro d'avril 1878. Nous le joignons au premier.

théorie de la projection (Volkmann, Tourtual) : la rétine aurait eu la propriété innée de projeter ses impressions au dehors, suivant les lignes de vision. La forme la plus complète, la plus récente et la mieux élaborée de la théorie de l'innéité se rencontre chez Panum et Hering. Panum accepte la théorie de la projection et attribue à un sentiment inné la perception de la hauteur, de la largeur, de la profondeur ou solidité; bref, « il enrichit la rétine d'une quantité de facultés distinctes : c'est le représentant le plus courageux et le plus logique de la doctrine qui nous occupe. » Hering admet à l'origine une sorte de moule dans lequel les objets doivent être projetés. Il y a un point qui sert de noyau (*Kernpunkt*) à tous les rapports d'espace ; les images se groupent autour de ce point à l'aide de certains « sentiments d'espace », auquel Hering ajoute même un « sentiment de la profondeur ». Cette doctrine a été examinée et développée, surtout au point de vue psychologique, par Stumpf.

M. Sully, après avoir indiqué brièvement quelques critiques qu'on peut adresser à cette hypothèse, passe à la théorie contraire.

Théorie empirique. — Soutenue tout d'abord (1811) par Steinbuch sur l'influence de Herbart, elle a compté depuis de nombreux représentants. Notre auteur n'en examine que trois : Lotze, Helmholtz, Wundt. — Lotze s'est attaché surtout à une hypothèse de signes locaux combinés à un système de mouvements (voir l'exposé qu'il a fait lui-même de sa théorie dans la *Revue philosophique*, octobre 1877). — Helmholtz a exposé sa doctrine en particulier dans les paragraphes 26 et 33 de son *Optique physiologique*. Cet ouvrage étant traduit en français, nous y renverrons nos lecteurs. — Quant à Wundt, il considère la notion de l'espace visuel comme le résultat d'une « synthèse ». Cette synthèse résulte de deux éléments : les sensations périphériques, c'est-à-dire les impressions produites sur la rétine, et les sentiments centraux d'innervation, c'est-à-dire le sentiment que nous avons des divers mouvements que nos yeux exécutent dans l'acte de la vision. M. Sully critique cette « synthèse », à cause de ce que cette explication, qui ne peut pas donner ses preuves, contient de mystérieux. Il nous paraît d'ailleurs bien caractériser la différence psychologique entre Lotze, Helmholtz et Wundt, lorsqu'il dit : Tous trois représentent la psychologie empirique ; mais le premier est embarrassé par la métaphysique de Herbart; le second s'en tient à la vieille forme des deux Mill ; le troisième se rattache à la doctrine de l'évolution et fait intervenir dans la question l'expérience de la race. M. Sully fait remarquer que cette étude sur le mouvement de l'œil et sur leurs rapports avec la formation de l'espace visuel constitue un apport considérable des Allemands à la psychologie empirique.

Il termine en se demandant quel peut être le rapport de toutes ces recherches avec la doctrine de Kant sur la subjectivité de l'espace. Il montre qu'ici il ne s'agit en définitive que d'une détermination empirique de cette notion et des conditions qui lui donnent une réalité, et

que par conséquent un empirique peut très-bien être idéaliste comme Kant, tandis qu'un partisan de l'innéité peut être réaliste, c'est-à-dire accorder à la notion d'espace une valeur objective.

M. Robertson examine l'ouvrage de Lewes sur *la Base physique de l'esprit*, dont les lecteurs de la *Revue philosophique* ont déjà vu un compte rendu (tome IV, p. 210). Il fait remarquer que M. Lewes occupe en Angleterre une position presque unique, étant versé dans les études spéciales de la physiologie à titre de *practical worker* et ayant une habitude des questions psychologiques qui se rencontre rarement chez les purs physiologistes. M. Robertson combat la doctrine de l' « automatisme » en tant qu'elle viserait à se substituer à l'expérience subjective pour tout expliquer en psychologie, et il maintient la distinction rigoureuse de la psychologie et de la biologie.

John Venn. *De l'Usage des hypothèses.* — Article ingénieux et intéressant. On peut distinguer trois sortes d'hypothèses : 1° *constructives*, celles qui servent à édifier une théorie provisoire; 2° *illustratives*, employées en mathématiques et en physique pour nous familiariser avec des cas possibles et mieux comprendre le jeu des lois naturelles; 3° *pratiques*, combinaisons imaginaires, dont nous tirons des conclusions en vue de l'avenir. L'auteur s'étend sur ces dernières : il en donne des exemples en économie politique, en morale, en histoire. Que serait-il arrivé si César n'avait pas existé, si le christianisme avait été adopté par Marc-Aurèle au lieu de l'être par Constantin, si Luther avait été moins ferme? Ces hypothèses n'ont qu'une valeur « dramatique », et l'intérêt qu'elles offrent est « esthétique plutôt que scientifique ou pratique ». L'hypothèse est employée dans une foule de cas où elle ne paraît pas l'être explicitement, quand, par exemple, pour détourner d'une action blâmable, on dit : « Qu'arriverait-il si chacun agissait ainsi? » objection que l'auteur ne trouve pas fondée et qui l'amène, d'une façon assez inattendue, à critiquer le critérium moral de Kant : « Agis de telle façon que ta maxime puisse devenir une règle de conduite pour tous les hommes. »

W.-K. Clifford. *Sur la nature des choses en elles-mêmes.* — Cet article a pour but d'établir qu'une manière de sentir (*feeling*) élémentaire coexiste avec les mouvements élémentaires du cerveau, de la même manière que la conscience coexiste avec les mouvements complexes du cerveau; que ce *feeling* est une « chose en soi », un absolu, dont l'existence n'est relative à aucune autre chose. Cet élément est ce que l'auteur appelle de l'étoffe à esprit (*mind-stuff*). « Une molécule de matière inorganique en mouvement ne possède ni esprit ni conscience; mais elle possède une petite portion de matière à esprit. » L'auteur conclut par ces deux points : 1° La matière est un tableau mental dans lequel l'étoffe à esprit est la chose représentée. 2° La raison, l'intelligence et la volonté sont des propriétés d'un *complexus*

formé d'éléments qui, en eux-mêmes, ne sont ni rationnels, ni intelligents, ni conscients.

M. A.-J. Balfour, dans son article sur la *Philosophie de la morale*, s'attache à établir que la morale ne peut pas rentrer dans le cadre de la science, et qu'en un sens toute morale est *à priori;* qu'on ne peut pas la confondre avec l'esthétique, et qu'il n'y a aucun profit à établir entre les deux une analogie ; que le moraliste n'a pas à s'inquiéter de rendre compte de l'origine des idées morales, cette tâche incombant à la psychologie seule ; que lorsque nous parlons d'un système de morale supérieur à celui que nous professons, nous entendons simplement un système possible que nous accepterions, si nous le connaissions.

La Revue anglaise continue ses études sur la philosophie dans les divers pays par un article de M. Land, professeur à l'Université de Leyde, sur la *Philosophie dans les universités hollandaises*. L'auteur se confine strictement dans la philosophie académique et en fait l'histoire depuis la Réforme jusqu'à nos jours. Il fait remarquer l'influence qu'ont en Hollande les productions françaises, allemandes et anglaises. D'ailleurs le caractère hollandais ne s'accommode pas des spéculations hardies. « En philosophie, disait van Heusde, nous demandons de la simplicité, un solide bon sens et surtout de bons principes qui ne soient aucunement en désaccord avec ceux de notre doctrine religieuse. »

Parmi les analyses, nous signalerons un compte rendu du livre de M. Espinas sur *les Sociétés animales* par M. J. Collier, qui fait bien ressortir la nouveauté et l'importance de cette publication.

Sous le titre de « Notes et Discussions », M. Grant-Allen examine un article du *The Nineteenth century* (octobre 1877), où M. Gladstone prétend que les Grecs de l'époque homérique avaient une perception faible ou nulle des diverses couleurs. Il combat cette opinion. M. Robertson repousse les attaques très-vives dirigées par M. Stanley Jevons contre le *Système de logique* de Stuart Mill, dans le numéro de décembre du *Contemporary Review*, etc., etc.

Avril 1878. — M. Grant Allen, sous le titre de *Surdité musicale*, publie une observation curieuse faite par lui sur un jeune homme d'environ trente ans, qu'il a pu étudier avec soin. Dans l'ordre des perceptions auditives, ses recherches sont analogues à celles que Dalton fit sur lui-même dans l'ordre des perceptions visuelles. — Le sujet de l'observation, assez instruit pour répondre correctement aux questions psychologiques qui lui sont posées, a tenté à plusieurs reprises de prendre des leçons de musique, mais avec un insuccès complet. Il est totalement incapable de distinguer deux notes d'un piano ou d'un chant, par exemple *ut* et *mi* ou *la* dans la même octave. Si l'intervalle devient très-grand, par exemple de ut^1 à ut^2 ou à la^2, alors il perçoit

une différence. Si l'on chante devant lui une gamme et qu'on lui demande de la répéter, les sons qu'il émet n'ont entre eux aucun rapport musical. Si l'on parcourt toutes les touches d'un piano d'une extrémité à l'autre de l'instrument, il ne saisit aucune différence entre un son et le son voisin ; les contrastes sont trop faibles pour être saisis par son oreille. Il entend aussi bien que les autres personnes; et même, dans le son musical, ce qui le frappe le plus, c'est le bruit concomitant (dans le violon, le son des cordes sous l'archet; dans l'orgue, le bruit de l'air dans le soufflet). Au point de vue esthétique, il est fermé à tout plaisir musical; un concert n'est pour lui qu'un long ennui. En revanche, il a une oreille délicate pour la mesure en poésie et goûte beaucoup la musique de Catuell, de Tennyson, de Swinburne. Ses antécédents héréditaires sont intéressants. Son père était dénué de toute aptitude musicale; l'une de ses sœurs a une occlusion de l'oreille droite, le méat auditif étant clos par une membrane. M. Grant Allen recherche, en finissant, si cette surdité musicale doit être attribuée à un défaut des organes périphériques ou des centres nerveux.

F. POLLOCK. *Notes sur la Philosophie de Spinoza*[1]. — Cet article a surtout pour objet de rechercher les origines juives de sa philosophie. Quelque grandeur et quelque originalité qu'on reconnaisse à Spinoza, — et l'auteur est moins disposé que personne à les contester, — on ne peut cependant considérer l'*Ethique* comme née tout d'une pièce. Il signale les rapports du spinozisme avec les doctrines d'Avicebron (Ibn Gebirol), auteur du *Fons vitæ*, 1070; de Maimonide, 1288-1340, auteur du *Guide des égarés*, et surtout avec Chasdai Creskas, de Barcelone, 1400. Tout en reconnaissant la grande influence de Descartes sur Spinoza, il nie que Spinoza ait jamais été cartésien. Il montre les rapports du spinozisme avec les diverses doctrines actuelles. Il termine en énumérant les plus récents travaux sur Spinoza, parmi lesquels nous signalons : Docteur Joël (de Breslau), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 1876, hébraïsant dont le travail lui a servi de guide principal; et Camerer, *Die Lehre Spinoza's*, Stuttgart, 1877, monographie très-complète et extrêmement soignée.

HELMHOLTZ. *Sur l'origine et la signification des axiomes géométriques*. — L'auteur a déjà consacré à ce sujet un premier article (analysé dans la *Revue philosophique*, tome II, 317). Cet article donna lieu à une critique de M. Land (voir *Revue philosophique*, tome III, 547). Helmholtz, dans cet article, répond à son critique. Il termine par cette conclusion :

I. Il existe une science que j'ai appelée *géométrie physique*, dont les propositions générales sont le produit de l'expérience.

II. L'hypothèse d'une connaissance d'axiomes par intuition trans-

1. L'auteur a publié dans *The Nineteenth Century*, février 1878, sous ce titre *Benedict de Spinoza*, un article intéressant, surtout au point de vue biographique

cendantale en dehors de toute expérience est : 1° une hypothèse *non prouvée;* 2° *non nécessaire*, car elle n'explique rien dans notre connaissance du monde extérieur qui ne puisse être également expliqué sans son aide ; 3° en ce qui concerne notre connaissance objective, c'est une hypothèse qui *n'aboutit à rien*, puisque les propositions qu'elle contient ne peuvent être appliquées au monde extérieur que quand leur valeur a été d'abord prouvée d'une manière indépendante.

La question du *Rôle de la philosophie dans l'éducation* est traitée dans un article de M. A. Stewart et dans une réponse de M. Robertson. — M. Stewart soutient un système d'enseignement qui ferait de la philosophie un couronnement des études littéraires, au sens strict de ce mot. Il condamne l'enseignement — pour les commençants — de l'histoire de la philosophie, de la psychologie (qui s'adresse à des esprits n'ayant pas assez d'expérience pour une science aussi concrète), de la méthodologie, pour les mêmes raisons. Il n'admet que la logique formelle et l'étude critique de quelque classique, au point de vue littéraire, moral, etc. Il conseille l'*Ethique* et la *Politique* d'Aristote, ou l'*Essai* de Locke. — M. Robertson répond très-bien, à notre avis, que, dans ce précepte, on reconnait le professeur d'Oxford, habitué à ne considérer que les études classiques ou mathématiques. Il défend en particulier l'enseignement de la psychologie et de la logique réelle.

Parmi les analyses, nous signalerons le compte rendu critique de deux ouvrages de notre collaborateur M. F. Bouillier, *sur le Plaisir et la Douleur*, et sur *la Conscience en Morale et en Psychologie.*

LIVRES NOUVEAUX

Maillet (Eugène). *De l'Essence des passions : étude psychologique et morale*, in-8°. Hachette et Cie.

Chauffard (E.). *La Vie : études et problèmes de biologie générale*, in-8°. Paris, J.-B. Baillière et fils.

Dauriac (L.). *Des Notions de matière et de force dans les sciences de la nature.* Paris, Germer Baillière, in-8°.

Charaux (Ch.). *L'Ombre de Socrate : petits dialogues de philosophie socratique, précédés d'un essai sur le rire et le sourire.* Paris, Durand et Pedone Lauriel, in-18.

Charaux (Ch.). *Le Temps et l'Unité de temps.* (Même librairie), in-18.

Zöllner (Frédéric). *Wissenschaftliche Abhändlungen.* Erster Band, grand in-8° avec planches. Leipzig, Staackmann, 1878.

Le Propriétaire-Gérant,

Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

LE TRAGIQUE COMME LOI DU MONDE

D'APRÈS BAHNSEN

JULIUS BAHNSEN : *Das Tragische als Weltgesetz, und der Humor als ästhetische Gestalt des metaphysischen* (le Tragique considéré comme loi universelle et l'Humour comme forme esthétique de la vérité métaphysique). — Ferley, à Lauenbourg en Poméranie, 1877.

Le titre du nouvel ouvrage de M. Bahnsen est de ceux dont on ne peut guère entendre toute la signification avant d'avoir lu le livre en son entier, — ou plutôt lu, relu et étudié avec grand soin, car le livre même n'est pas de ceux dont on s'empare à première lecture. L'auteur le sait probablement, et il est à croire qu'il s'en félicite. Étant pessimiste, et même, comme il pense, le seul pessimiste « sérieux » qui se soit jamais rencontré, il n'a pas l'inconséquence de chercher à gagner des prosélytes : de telles façons peuvent convenir à ces faux pessimistes, qui croient encore à un salut possible, qui se flattent d'en avoir trouvé la voie, et qui s'efforcent d'y faire entrer l'humanité. Quant à lui, il est précisément le contraire d'un apôtre, et il laisse à chaque homme le soin de se rendre misérable à sa guise. — Son livre est pénétré de cette ironie subtile : ouvrez-le à la préface, et vous y lisez que l'auteur « a voulu intéresser un vaste cercle de lecteurs », qu'à cet effet il a évité « les précisions et la raideur » de l'École. Tournez la page, et vous tombez dans un allemand hérissé de formules hégéliennes, toute une langue à déchiffrer, où les notions abstraites et techniques sont remplacées par des images les plus étranges du monde : images tirées des sciences et surtout des théories les moins connues, images empruntées à la théologie la plus scolastique et aux mythologies les plus obscures, aux contes de fées et à la vie de l'étudiant allemand[1]; où les idées

1. La délibération, le monologue tragique, lui « rappelle le paradoxe de Tyndall dans ses leçons sur la chaleur : le paradoxe du frottement contre le vide » (p. 33). — Pour dire que les circonstances d'une part, et le caractère du héros de l'autre, sont les deux facteurs de ses actes, en sorte qu'il en est responsable

ne sont pas présentées de face, mais évoquées par l'intermédiaire d'associations, les plus inattendues qui soient, les plus tortueuses, les plus personnelles; où les titres des chapitres sont tels que la principale difficulté du chapitre, c'est de découvrir le rapport de l'entête avec le contenu; où l'on ne trouve rien qui ressemble à une argumentation suivie et à un développement progressif; où les idées arrivent à l'improviste, et où tout est dans chaque partie, si bien qu'au lieu de vous sentir guidés dans la pensée de l'auteur pas à pas, comme dans une région où l'on va à la découverte, il vous semble l'entrevoir de temps en temps, tout entière et confusément, sans la fixer jamais, ainsi qu'il arrive d'un pays vu à la lueur des éclairs. C'est surtout dans l'*Epilogue* que ces difficultés s'accumulent. M. Bahnsen ne s'en excuse pas moins, en terminant aussitôt après, d'avoir usé d'un langage sans apprêt : mais enfin il faut bien parler pour être entendu, et l'humoriste (entendez le philosophe) doit, « pour commercer avec la foule, changer les lingots d'or de sa pensée contre un peu de monnaie courante. » Il dit vrai sur un point, son livre est bien d'un humoriste, qui se soucie peu d'être compris, qui au fond ne fait qu'un monologue et n'expose sa pensée que pour en mieux jouir, et qui est d'autant plus satisfait de son ironie qu'elle dépasse la portée des esprits vulgaires : n'être entendu des sots que grossièrement ou de travers, échapper aux imbéciles, quel triomphe pour un pareil délicat!

En tout cela, d'ailleurs, rien d'apprêté : ce style, ces procédés de composition, qui nous paraissent étranges, sont sincères, conformes aux principes et à la nature d'esprit de M. Bahnsen. *Humour* signifie naturel. — S'il dédaigne d'argumenter en forme et d'ordonner ses propositions selon les usages de la dialectique vulgaire, c'est que, « à la connaissance discursive, » à l'étude successive des éléments de la réalité, il veut « opposer la vision intuitive de l'univers » (p. 127); en face de la « philosophie prétendue scientifique » et qui n'est qu'un ramas de formules sans unité, une « débandade d'idées, » il établit une philosophie douée d'unité et de vie : c'est pourquoi il est

sans en être l'unique auteur, il cite Velleius : « est deus qui efficit, ut quod acciderit, etiam merito accidisse videatur, et casus in culpam transeat; » et il ajoute : « C'est devant les autels d'un dieu pareil que Tychè épouse Daimôn, selon les rites et la formule orphiques » (p. 68). Ensuite, le héros, en voulant faire trop bien, en visant à une perfection impossible, se rend coupable de présomption et en est puni par l'échec de ses entreprises : c'est que Némésis poursuit la fille de Tychè et de Daimôn, Hybris. Laissons M. Bahnsen poursuivre cette généalogie de « la famille des puissances tragiques. » — Ailleurs, c'est une allusion à la « baguette divinatoire, » et ici au « chapeau de Fortunatus » ; là, il cite comme type d'humour une chanson d'écoliers, « les Vers nuptiaux des gaz ». — Le tout d'un ton fort sérieux.

heureux d'être pris pour un « dilettante ». Quel plus grand éloge que ce mot? car qu'est-ce que le génie, sinon un « dilettantisme anti-scolastique ». — Ainsi dans le fond, M. Bahnsen est à son sens bien plus « scientifique » que ses adversaires : s'il néglige de fournir des faits précis à l'appui de ses thèses, c'est par un juste sentiment de la vraie méthode expérimentale. Car, en matière de faits moraux, il n'y a qu'une expérience digne de ce nom : celle que chacun de nous puise en lui-même. Quant à lui, il ne fait en vérité que résumer en style abstrait sa vie la plus intime, et de chacune de ses théories on pourrait dire le mot anglais : « *And thereby hangs a tale :* Il y a toute une histoire là-dessous. » Mais ces histoires-là, pourquoi nous les conterait-il? Ceux qui ont su vivre, c'est-à-dire se regarder vivre, ont en eux assez de souvenirs pour y suppléer et pour interpréter les allusions de l'auteur (pp. 3, 4). Pour les autres, ces questions-là ne les concernent point : et c'est leur rendre service que de les rebuter [1].

Même ces métaphores dont le livre est plein, et qui font ressembler certains passages à une fantasmagorie plutôt qu'à une chaîne d'idées, ont une raison d'être profonde. M. Bahnsen, fidèle en ce point à Schopenhauer, croit à l'homogénéité, à l'identité même du monde moral et du monde physique : une même volonté les emplit, âme éparse de l'univers; aussi le second n'est-il qu'un reflet du premier. Il lui sert de « table d'harmonie ». L'univers est une immense métaphore. Quand Duncan meurt assassiné par Macbeth, ses chevaux redeviennent sauvages et s'entre-dévorent (pp. 85, 87, 89) [2].

1. Voici un passage de Schopenhauer qui semble fait pour répondre à cette théorie de son disciple : « Il y a cette différence entre le mystique et le philosophe, que l'un commence du dedans et l'autre du dehors. Le mystique part de son expérience interne, positive, individuelle,... mais tout ce qu'il en dit doit être cru sur parole, car il ne peut rien prouver. »

2. Pour soutenir un pareil procédé, ne faudrait-il pas connaître, au moins par de nombreux et de considérables fragments, cette correspondance des deux mondes? M. Bahnsen n'en est pas là. Aussi ses métaphores sont-elles souvent redoublées, tant lui-même en sent l'inexactitude, et plus souvent obscures et incohérentes. — Assurément, on ne saurait exclure les métaphores, même du style philosophique : les divers ordres de facultés intellectuelles semblent aimer à agir de concert, et l'imagination n'est pas la moins impatiente de s'exercer, dès qu'une d'elles est mise en jeu. Les mots d'ailleurs viennent encore l'éveiller et la tenter, car il en est beaucoup qui apportent avec eux des images. A le bien prendre, puisqu'on ne peut guère l'empêcher de se mettre en branle, il ne peut s'agir que de substituer, à une imagination inconsciente et désordonnée, une imagination réglée et qui soit comme mise au pas avec les facultés abstraites. Mais, à ce compte, les images devront avant tout s'accorder, former comme de petits tableaux (« une série parallèle de vignettes, ») qui pourront et devront même changer à chaque passage d'une idée à une autre, mais non pas plus souvent. — Ce ne sont là, il est

C'est ainsi que, chez M. Bahnsen, les bizarreries même sont sincères, naturelles; à vrai dire, il n'est pas bizarre, il est original.

Ce qui rend son essai d'abord rebutant et presque inabordable est aussi ce qui en fait la valeur, j'allais dire l'attrait.

I

Nous y trouverons un des aspects essentiels de sa doctrine. — Jusqu'à M. Bahnsen, il ne s'est point trouvé de pessimiste absolu : tous ont fait ce rêve que la misère universelle prendrait fin. La volonté un jour s'anéantirait elle-même, et l'Être enfin entrerait dans la paix du nirvâna. La vie morale, qui au fond est abnégation, préparait cet état futur. L'art, avec ses jouissances désintéressées et où nul besoin, nul désir n'a de part, avec sa révélation d'un monde nouveau, où tout est beauté, ce qui signifie harmonie et repos, nous en donnait un avant-goût. Et de même aussi la science, grâce à ce que ses contemplations ont d'artistique, c'est-à-dire de désintéressé. On en arrivait à nous entretenir d'espoir, de bonheur futur et universel : le premier optimiste venu n'aurait pas fait mieux. Le pessimisme avortait.

Mais, parmi les arts, il en est un du moins qui ne se prête point aisément à ces interprétations, qui semble essentiellement pessimiste. Or cet art est le plus profond de tous : seul il prend pour objet la volonté en elle-même, et c'est pour nous la montrer déchirée par d'effroyables combats intérieurs. C'est l'art tragique.

Cet art, comme tous les autres, emprunte ses matériaux à la réalité. Y a-t-il donc du tragique dans la vie? S'il s'en trouve, n'y apparaît-il que comme un accident, ou bien en est-il la forme constante? S'il en était ainsi, et que l'art tragique fût plus voisin de la réalité que les autres; si la volonté était, par nature et éternellement, divisée contre elle-même; si dès lors, et par cela seul qu'elle existe encore, elle prouvait son impuissance à s'anéantir; si donc l'Art, en nous parlant d'un monde harmonieux et d'où le vouloir aurait disparu, nous mentait doublement; si enfin la vie morale elle-même, dont la tragédie nous offre le type, n'était point un acheminement de volonté vers le néant; alors, mais alors seulement,

vrai, que de simples remarques de psychologie et qui n'ont pas d'autre portée; mais en revanche la théorie de l'unité du monde est bien métaphysique, bien douteuse, et par suite peu digne de jouer le rôle d'un principe pratique, surtout d'un principe d'esthétique littéraire.

le pessimisme deviendrait une doctrine consistante et capable de vivre.

Le tragique est l'état d'une volonté divisée contre elle-même : entendez d'une volonté digne de ce nom et autonome. Car, pour ce qui est de nos désirs, de nos aspirations à un bonheur positif et naturel, de leur absurdité profonde et de leurs échecs inévitables, il n'y faut voir que la caricature du tragique ; et c'est d'ailleurs là un domaine dont le pessimisme, même vulgaire, s'est emparé depuis longtemps. Le tragique véritable n'apparaît que dans un être arrivé à la vie morale; il naît d'un conflit entre deux devoirs. Or la vie morale n'est qu'une suite de conflits pareils. Sans doute, l'homme du commun, que guident la loi religieuse, la loi civile et les préjugés publics, ignore de tels combats : ces règlements auxquels il est soumis lui offrent une solution toute faite et décisive, pour chaque cas de conscience; la route à suivre est toujours ouverte devant lui, droite et sans carrefour. Mais aussi n'est-il point un être moral, car il ne s'est pas fait sa législation. Le premier pas qu'il ait à faire dans la voie de la moralité vraie, ce sera donc de fuir cette hétéronomie et de se demander s'il est un devoir et quel il est. Et aussitôt commence en lui une lutte entre l'ancienne loi, si vénérable aux yeux des autres et qui l'était naguère à ses propres yeux, et la loi nouvelle, encore inconnue et douteuse. Ce premier déchirement tragique sera le signal et la rançon de l'avénement d'un nouvel élu à la vie morale (p. 24-ss.). — Dès lors, à chaque action nouvelle, ce sera une nouvelle tragédie : car qu'est-ce que de se créer un devoir, sinon de tenir conseil avec soi-même, d'hésiter entre le pour et le contre, entre cette décision-ci et celle-là, de choisir entre deux devoirs contraires? — Enfin, puisque la moralité commence par l'ignorance du devoir, et puisque les cas à résoudre sont fréquemment assez compliqués pour embarrasser, surtout un novice, il est inévitable que le nouvel être moral se trompe et tombe dans des fautes, et tout aussitôt le voilà pris dans un entrelacement de devoirs opposés, dans des devoirs doubles (*Doppelpflichten*), car telle est la suite ordinaire de tout acte coupable. — Le conflit tragique n'est point dans la vie morale un accident; il en est la forme constante.

La réalité nous en fournit d'assez frappants exemples : le tourment de ce citoyen, appelé à défendre son pays et placé entre son devoir de soldat et son devoir d'époux, de père, de fils; le déchirement de cœur de cette veuve, pauvre, chargée d'orphelins, qui ne peut vivre sans un protecteur, un second mari, ainsi tiraillée entre sa fidélité au mort et son amour pour ses enfants : qu'est-ce que tout cela, que des tragédies? et de quelle autre chose la vie est-elle remplie?

Consultez aussi l'art tragique (car maintenant il n'est point, ainsi que les autres, une tromperie, mais presque une révélation). Écoutez et comprenez les émotions qu'il excite dans votre âme. — Le spectacle qu'il vous offre, pourquoi le nommez-vous sublime (p. 48)? Le sublime, c'est l'opposition de deux grandeurs incomparables, dont l'une se révèle au moment même où l'autre l'écrase. Où donc ici est la première grandeur qui se révèle dans la catastrophe même où elle s'abîme? et où, la puissance qui l'écrase? L'une est l'héroïsme de l'individu; l'autre dès lors ne peut être qu'un universel, car devant cela seul l'individu disparaît, anéanti. Ce n'est donc pas un accident, c'est quelque loi universelle, qui produit le tragique, et qui fait étinceler le héros en le heurtant, en le broyant [1]. — Et maintenant le tragique vous émeut-il de pitié et de terreur? car le pur dramatique (*blos Trauriges*), sans être pourtant moins horrible, peut vous laisser paisibles : il suffit qu'il vous semble extraordinaire et que vous puissiez vous croire à l'abri de tels maux. Mais à l'abri des conflits tragiques, vous n'y serez jamais. C'est donc que chacun de nous en porte le germe en lui-même. La disposition au tragique fait partie de l'essence même de la volonté. — Bien plus, il faut que ces conflits soient déclarés insolubles, que le héros soit emprisonné dans le devoir double, sans issue, sans espoir; car si, dans le conflit même, nous pressentons la conciliation, ou si la tragédie se termine, avec une platitude optimiste, par un replâtrage (*Verkleisterung*), alors il n'y faut plus voir qu'un amusement puéril, semblable à celui qu'on se donne en pressant sur une dent malade, pour jouir d'une douleur qu'on fait à volonté naître et s'évanouir (p. 64-ss.). La vérité, c'est qu'il n'y a pas de vraie conciliation possible : « Les Grecs disaient déjà qu'ici la prévoyance ne sert pas, l'habileté ne préserve pas, la sagesse ne sauve pas » (p. 48). Julian Schmidt a écrit ces lignes significatives : « Les conflits moraux, si l'on en calcule les facteurs, donnent parfois un résultat qui ne peut s'évaluer exactement... Le principe de contradiction règne sans doute en souverain sur les mathématiques, mais non pas sur les pensées et les sentiments des hommes, ni sur leur développement : ici, cette logique-là n'a rien à voir » (p. 75). — A vrai dire, le peuple paraît reculer devant la croyance aux conflits insolubles; il aime les dénouements heureux; et certains philosophes, les Kantiens en tête, ont érigé cette faiblesse enfantine en théorie, solennellement : ils ont fait du devoir une for-

1. « Den Menschen erhebt, wenn es den menschen zermalmt. »
Exactement : « (Le Destin) élève l'homme, quand il broie l'homme. » M. Bahnsen cite ce vers sans en indiquer l'origine. Il est de Schiller, dans une pièce burlesque : *l'Ombre de Shakespeare.*

mule, l'impératif catégorique; de cette formule, on déduit selon le besoin du moment telle formule qui convient à la situation, et voilà les conflits de devoirs apaisés. Mais ces habiles gens, pourquoi donc ne fournissent-ils pas au pessimiste des exemples précis? pourquoi ne montrent-ils pas les devoirs qu'ils ont su concilier, sans faire tort à l'un ni à l'autre? Et quant au peuple, eh bien! il a raison de croire au salut final : ne faut-il pas qu'il se leurre de cet espoir, pour s'attacher à l'existence, pour ne point soustraire à la misère universelle ses victimes?

La tragédie n'est donc, comme la vie, qu'un conflit insoluble de devoirs. S'il est, en ce point, une différence entre le théâtre et la réalité, c'est que celle-ci est plus sombre : sur la scène, le héros garde du moins quelque majesté, et le dénouement viendra mettre une fin à ses tortures; mais, dans la vie, la crise est souvent avilissante et toujours sans terme. — Voilà le héros de la tragédie réelle pris entre deux devoirs : que fera-t-il? Agir, c'est manquer à l'un de ces devoirs; hésiter, c'est les violer tous deux. Il se débat dans ce problème inextricable; et s'il se décide, ce ne peut être par une préférence raisonnée, c'est pour se délivrer de cette angoisse; c'est en désespéré qu'il se jette dans l'action, tête baissée, aveugle. Disposition funeste et féconde en crimes involontaires! Hamlet hésite entre le respect de sa mère et la vengeance de son père; l'ombre apparaît; il s'arme, il tue; il tue Polonius, l'innocent de la pièce. Ainsi, dès que le devoir double est apparu, « chaque pas est une transgression, » la vie une accumulation de remords. — Parfois encore, plus scrupuleux, le héros ne veut point, pour se délivrer de son doute, se hâter de sacrifier un de ses devoirs, et, pendant qu'il cherche à les concilier, les circonstances changent, l'occasion d'agir s'est dérobée; un nouveau problème, un nouveau dilemme vient s'offrir à lui : qui sait s'il s'en tirera mieux? Cependant le vulgaire le voit tergiverser et le raille. Si le héros regarde au dedans de lui-même, il trouve le remords; et au dehors, la honte. Il faut qu'il en vienne à ce point, de se mépriser. « L'enfer » commence pour lui et ne finira plus (p. 58-60)[1].

Or, pourquoi est-il tombé jusque-là? Pour cela seulement qu'il a *voulu*, qu'il a « actualisé la volonté », tant il est vrai que le conflit tragique est de l'essence du vouloir. Il a *voulu*, sachant que toute volonté est divisée contre elle-même, que tout devoir est double, qu'il faut en respecter les deux parties, et que cela est impossible;

1. Pour éclairer cette théorie, je ne vois pas de meilleurs exemples que certains caractères des tragédies de Gœthe : surtout *Clavijo*, le Fernand de *Stella*, et le Weislingen de *Goetz de Berlichingen*.

qu'enfin celui qui agit est coupable et du mal qu'il fait malgré lui et du mal qu'il occasionne. Sachant cela, il s'est jeté dans l'abîme; il s'est sacrifié à la loi universelle, tout entier, lui, son honneur, le repos de sa conscience; il a accompli l'acte moral suprême, il en a pour prix de souffrir une douleur suprême. Car « telle est la justice tragique ».

Donc, puisque c'est le fait même de vouloir qui est le crime, puisque « la volonté est une source empoisonnée, » il faut bien que les volontés les plus puissantes, les plus autonomes, soient aussi les plus coupables et les plus punies; il faut que le châtiment soit en raison inverse de la grossièreté de la faute; il faut « que le meilleur souffre pour tous,... noblesse oblige; » et c'est un dogme profond celui qui dit qu'un Dieu doit mourir pour les hommes (pp. 20-22).

Et de même, comme la conscience des hommes va se raffinant, et les relations sociales se compliquant, de siècle en siècle les tragédies se multiplieront et seront plus épouvantables; le nombre grandira sans cesse des victimes vouées à l'enfer tragique. Le mal croîtra d'âge en âge, ainsi qu'il va déjà croissant du bas en haut de l'échelle des êtres.

En vain donc Schopenhauer, Hartmann espèrent-ils que la volonté, se tournant un jour contre elle-même, se détruira: car que fait-elle donc aujourd'hui? qu'a-t-elle fait de tout temps? et pourtant elle subsiste, elle continue à se déchirer, et à vivre dans cette agonie. Une loi de contradiction fait toute sa nature et la gouverne, elle et l'univers entier.

Mais, puisque la soumission au devoir est le principe du tragique, ne peut-on se délivrer du tragique en rejetant le devoir ? — A quoi bon? pour retomber au rang du vulgaire? pour échanger un supplice qui a sa grandeur, fût-elle cachée, contre les petits dépits, les déconvenues ridicules dont se compose la vie d'un Philistin [1] ? Mais surtout, cet échange n'est pas permis : qui est arrivé à la vie tragique, qui a une fois entrevu la loi morale, ne doit point redescendre : « il n'est pas de théorie qui nous délivre du devoir. » Donc le héros sait qu'il est dupe de la loi morale; que cette loi le torture

1. Qu'importent le bonheur, et même la gloire, la « palme du martyre » que décerne le poëte, si l'on a concouru « à la réalisation nécessaire d'une destinée universelle, à laquelle seuls échappent ceux qui, pareils aux chevaux de trait, aux bœufs de labour, aux chiens de charrette, sous le fouet de quelque volonté extérieure, de quelque croyance aveugle, de quelque routine, de quelque nécessité vile, de quelque servitude anti-morale, tournent leur meule et trottent en rond, sans crime, mais aussi sans grandeur; sans erreur, mais sans savoir; sans angoisse, mais sans pressentiment du grand mystère » (p. 61).

sans utilité et sans but; qu'elle est absurde et méchante; qu'à ses victimes elle impose un fardeau impossible à porter, qu'elles doivent plier dessous, succomber, et encore être et se savoir coupables. Cette Loi, auprès d'elle, il était venu chercher un refuge contre le découragement; il la découvre, et son aspect formidable le terrasse pour jamais. — C'est son privilége, de connaître son malheur, de savoir que le mal et l'absurdité sont la loi même de toutes choses: et à quoi lui sert-il? A faire de lui l'être le plus complet de cet univers: un désespéré.

II

Cependant, si le conflit tragique est au fond des choses, si l'être qui s'y abîme nous offre un raccourci du monde, comme un cristal unique nous révèle la structure du corps dont il fait partie, ce n'est là encore qu'une portion de la vérité (p. 98). Grâce à cette contradiction qui est l'âme de l'univers, toute chose doit se compléter par sa contradictoire. Au tragique répond le burlesque. Les lamentations de Job et les bouffonneries du *clown* sont les deux faces de la vérité totale. Car il y a de l'ironie dans les choses; la nature, en nous tourmentant, se plaît encore à nous railler. Veut-on des exemples de son talent? C'est son habitude d'allumer chez le jeune homme des désirs ardents et inassouvis, et de leur accorder satisfaction chez le vieillard, quand ils sont morts; comme de faire croître le *pruritus* en raison inverse de la *vis pariundi;* c'est elle qui a fait de l'amour quelque chose de fort semblable aux restaurants de Bagdad, où l'on vous excite l'appétit par des promesses alléchantes et où l'on vous coupe fort bien la faim par le dégoût. — Le tragique même enferme du comique : en lui-même, qu'est-il? L'état d'une volonté qui sait la vanité du vouloir, qui se nie (*voluntas nolens*), en un sens, qui s'anéantit; il est « la transformation de quelque chose en rien », et il répond aux conditions du comique, tel que l'a défini Kant. Mais aussi qui pourrait entre les deux tracer une limite? En face d'un même spectacle, tel rit encore, que déjà son voisin pleure. Où la comédie trouve-t-elle une plus abondante source de ridicule que dans les passions du vieillard, par exemple dans cette sotte avidité d'acquérir qui croît quand la possession devient plus fragile ? et quoi de plus profondément tragique que les efforts derniers de cette volonté, qui, au moment où elle semble avoir appris de la vie que

tout désir est absurde, ne se réduit et ne se concentre que pour mieux ramasser ses forces et les lancer dans une ou deux passions[1]?

Or, c'est la fonction de l'humour, de dégager des choses, avec ce qu'elles contiennent de tragique, ce qu'elles enferment d'ironie, et d'unir ces deux éléments opposés; l'humour, au milieu même de la souffrance, raille la souffrance et nargue le destin, qui l'écrase. Il prend la douleur et s'en fait une matière docile; il *intellectualise* le tragique et par là le dépasse. C'est son premier attrait. — Il tourne en dérision le tragique; cette réalité profonde, il la traite d'illusion; il donne à la vérité par excellence la forme d'une pure apparence, d'un mensonge. Il fait ainsi le contraire de ce que faisait l'art et devient lui-même un art nouveau : l'autre nous créait, avec de pures apparences, un monde qu'il nous faisait prendre pour réel et vrai; mais celui-ci, traitant le monde réel de mensonge, semble ainsi nous soustraire par un artifice nouveau à son empire. Cette illusion de délivrance est la dernière qui soit possible à un esprit éclairé par la douleur. L'humour est l'art propre aux désenchantés. Et par là encore il attire le héros. — Mais surtout il a cette supériorité, de représenter seul la vérité métaphysique tout entière, de fondre en lui ces contraires, la souffrance et la moquerie, le sentiment et l'esprit, de « laisser entrevoir, à travers le masque bouffon, la tête de Méduse du pessimisme »; seul il exprime le fond des choses, qui est l'unité dans la division même, la contradiction dans la conciliation; semblable au clair obscur, qui fond en un tout harmonieux la lumière et les ténèbres. — Pour toutes ces raisons, l'humour est le seul ton qui convienne à l'homme supérieur. En soi, enfin, il est absurde, et c'est bien son plus grand mérite : puisque l'absurdité est la reine du monde, la dernière folie serait d'être sage (p. 134). Au milieu de cette lugubre mascarade qu'on nomme l'univers, pour faire notre partie, taillons-nous dans nos suaires un habit d'Arlequin.

L'humour est donc une sorte de délivrance. Délivrance tout idéale! L'humoriste n'est pas soustrait à la souffrance : il rit de ses tourments, mais il les ressent; il les ressent plus cruellement que personne, car « c'est accroître son mal que de le connaître. » C'est en cela qu'il diffère du métaphysicien, élevé dans les froides régions de l'universel et habitué à compter pour rien l'individu; et par là qu'il lui est supérieur. Car le métaphysicien « ne triomphe que d'une douleur absente ». L'humour, avec toute sa clairvoyance, garde

1. Ceci fait songer à l'Arnolphe de l'*Ecole des maris*.

encore un coin d'illusion : son mépris n'est si amer que parce qu'il n'est pas bien détaché des choses qu'il raille. Un pur sceptique n'aurait jamais trouvé ce mot, qui est du négus Théodoros : le patriarche d'Abyssinie venait de l'excommunier ; le négus tire ses pistolets, les lui met sous le nez et dit : « Saint Père, ta bénédiction (p. 118) ! [1] » Il y a dans l'Humour un reste d'attachement à l'existence : dans les *Grenouilles* d'Aristophane, on voit un mort que Dionysos veut charger de son bagage ; Dionysos offre neuf oboles. « Neuf oboles ! dit le mort, jamais ! plutôt ressusciter ! » (v. 177 ed. Bergk). Il méprise la vie, mais il aime l'argent. Voilà le prototype de l'humour.

Ainsi l'humour est intermédiaire entre le vouloir et le non-vouloir ; en lui, on croirait voir la volonté qui va prendre son vol vers le néant : elle se prépare à partir et ne part pas. Elle est sur le seuil. Mais c'est un seuil infranchissable, puisque l'anéantissement désiré est impossible. « L'Humour, nain gigantesque, avec son air narquois, nous guide, à travers sa lumière crépusculaire, le clair-obscur, dans ces puits souterrains, d'où l'or sera tiré et où il gît encore sans éclat... Chez lui, la volonté livre, pour l'affirmation de son existence, ce dernier combat qui ne s'achève jamais, et touche à cette négation d'elle-même, qui jamais ne commence. Mais lui, appartient-il à l'une ou à l'autre ? C'est une question, question qui n'est pas sans rapport avec la controverse de la vieille théologie : si la descente du Christ aux enfers fait partie de son exaltation ou de son abaissement » (p. 123).

Il s'en faut que l'humour nous délivre du mal : lui aussi a son utilité dans les desseins de la malice qui gouverne tout : car la vie est un piége qu'il faut amorcer ; « il n'y a pas de pessimisme, s'il n'existe quelques joies trompeuses. » Les amères jouissances que nous donne l'humour retrempent nos forces (p. 107) : nous sortons de là plus capables d'agir, de vouloir, de souffrir. Nous pensions railler la cruelle puissance suprême, et nous étions encore ses victimes, ses dupes, des pantins qu'elle agitait : c'est elle qui nous dictait nos blasphèmes. Il n'y a qu'un humour véritable : c'est de se moquer de l'humour même, impuissant effort vers la délivrance ; effort où nous nous épuisons, et pour resserrer notre chaîne ; effort suprême, surhumain et burlesque !

Voilà donc enfin le pessimisme fondé sur ce qui fut jusqu'ici le dernier refuge de l'optimisme : sur la vie artistique et morale.

1. Comparer le mot célèbre de Beyle : « Il n'y a qu'une chose qui excuse Dieu : c'est qu'il n'existe pas. »

Combien, de cette hauteur, doivent nous paraître timides les prétendus pessimismes de tous les temps ! Est-ce donc le pessimisme, cette doctrine mélancolique, qui déjà apparaît chez les Grecs, que traverse chaque adolescent à son tour, cette doctrine qui semble en appeler de la vie, comme si le mal était un accident et que le sauveur fût à notre portée et à nos ordres ; doctrine de gens encore mal débarrassés de l'optimisme propre à l'enfance? Est-ce le pessimisme, cette autre doctrine, joyeuse et pleine d'espérance, qui rêve de salut universel, qui nous promet l'anéantissement du monde par la science et par la civilisation croissante, et qui, pour arriver au nirvâna, ne voit rien de mieux qu'un exercice effréné de la volonté, où elle se fortifiera et se développera sans mesure (p. 124)? Il n'y a qu'un pessimisme digne de ce nom, et il est sérieux, viril; et il chasse tout espoir ; et, quand il déclare que le monde est un enfer, il a soin que cet enfer n'ait pas d'issue sur un monde meilleur. Lui du moins, en nous débarrassant de l'espérance, il nous épargne les déceptions. Pour l'optimiste, l'expérience n'est qu'une suite de leçons cruelles ; la vie, un découragement progressif ; mais le pessimiste vit dans le mal comme le poisson dans l'eau. Entre toutes les marionnettes que le régisseur de ce théâtre, l'univers, habille et fait mouvoir, il a ce privilége de se savoir marionnette et, tout en faisant sa partie, de ne point prendre son rôle ni la pièce trop au sérieux. Il n'est plus que victime : il échappe à moitié au tyran, qui veut encore qu'on soit dupe. Elle a sa consolation, cette marionnette indépendante : de narguer le maître ; et c'est pour continuer à le narguer qu'elle persiste à tenir son rôle jusqu'au bout.

III

On ne discute pas, du moins pas selon les procédés ordinaires, une doctrine qui rejette la logique vulgaire et ne recule pas, au besoin, devant cette extrémité d'affirmer à la fois les deux contradictoires. C'est la logique même de l'auteur qu'il faudrait examiner, sa logique, c'est-à-dire la façon dont il classe dans son estime les différentes raisons de croire qui peuvent solliciter l'esprit : faits, raisonnements, sentiments de divers ordres. Mais qu'il nous suffise, pour rester dans les limites du sujet, de nous assurer par expérience qu'en admettant, presque sans exception, les faits invoqués par M. Bahnsen, il n'est pas déraisonnable de les interpréter en un sens tout autre et qui peut-être complète et réforme le sien. —

M. Bahnsen s'accorde avec Kant en deux points essentiels : il reconnaît à l'art, au jugement esthétique, un caractère désintéressé ; et surtout il admet la supériorité de la raison pratique à l'égard de la raison théorique, quand il dit : « Nulle théorie ne nous délivre de nos obligations. » Eh bien ! c'est dans le sens de Kant, et à l'aide de ces deux idées, qu'on peut retourner la doctrine de M. Bahnsen [1]. Tant il est vrai que le pessimisme, beaucoup plus que tout autre système philosophique, ne naît pas spontanément des faits, mais est affaire d'appréciation personnelle et presque d'humeur.

La tragédie est une œuvre d'art, avoue M. Bahnsen, et l'humour est un art aussi. Ce simple mot peut nous mener assez loin. — M. Bahnsen aurait certes pu marquer avec plus de force ce caractère esthétique de la tragédie : il a été retenu, semble-t-il, par sa tendance à ne reconnaître d'art que riant et optimiste, et de beauté que gracieuse. Mais il est des conditions plus essentielles à l'art et auxquelles la tragédie pourra satisfaire. Et elle y satisfait ; ne le sentons-nous point par les émotions dont elle nous agite et par ce qu'il y a en elles de délicieux, de désintéressé, de « purifié », comme le dit profondément Aristote ? Si chaque tragédie était pour nous une leçon, une révélation pessimiste, une prophétie du sort lamentable qui nous attend, d'où viendrait donc ce plaisir que nous trouvons à de tels spectacles, cette suspension momentanée de tout souci, ce sentiment de soulagement et presque de délivrance, que nous éprouvons en entrant dans un théâtre, comme si à la porte nous laissions la vie réelle et ses chagrins, alors que la philosophie pessimiste nous accable d'une telle tristesse ? — Et cette terreur, cette pitié dont nous sommes touchés à la vue du héros tragique, si elles sont accompagnées d'un retour sur nous-mêmes, si elles sont sérieuses, d'où vient ce qu'elles ont de doux et d'agréable ? Non, ce n'est pas sur nous que nous pleurons, ni pour nous que nous tremblons, mais bien pour le personnage tragique : nos douleurs ici ne sont plus que sympathiques ; en se « purgeant » de tout égoïsme, elles ont perdu leur amertume. Nous ne vivons plus en nous, mais dans autrui ; nous nous sommes enfin oubliés, assez pour entrer dans un monde nouveau.

Car la tragédie, comme tous les arts, crée un monde nouveau. En quoi, nouveau ? En ce qu'il est un monde de héros. — Les âmes vulgaires sont ces âmes indécises, qui n'ont pas encore pris possession

1. La doctrine de Kant, en ce qui touche aux questions d'esthétique dont il s'agit, a été développée par Schiller : *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, *de la Cause du plaisir que nous prenons aux objets tragiques*, *de l'Art tragique*, *du Pathétique*.

d'elles-mêmes, âmes compliquées et à peine organisées, où de grandes pensées peuvent être combattues, vaincues par les plus mesquines, où rien n'est en sa place, où il n'y a ni hiérarchie entre les mobiles de conduite, ni ensemble, ni force, ni beauté. L'homme, au contraire, qui est sorti de ce chaos, qui a mis de l'ordre dans ses principes, qui a son idée maîtresse et qui s'est fixé sa direction ; l'homme dont l'âme, si riche qu'elle soit, a un centre qu'elle s'est donné et une unité qu'elle s'est faite, celui-là est un héros, ou il est prêt à le devenir. Mettre en lumière cette unité et cette énergie de l'âme héroïque, voilà tout le but de la tragédie. — C'est pourquoi, du monde où vit le héros, nous ne voyons que les éléments propres à faire valoir sa puissance; ou, pour mieux dire, ce monde n'a pas d'autres éléments. — C'est pourquoi encore le héros n'a pas besoin, quoi qu'en dise M. Bahnsen, d'être moral, mais seulement d'être fort et d'être grand. Il peut être un monstre, comme Richard III; ou un réprouvé, comme Iago; ou un coupable, mais digne de pitié et d'excuse, comme Othello et Oreste ; ou une âme pure, comme Iphigénie, Desdémone, Pauline. Si le héros moral surpasse, peut du moins surpasser l'autre en beauté tragique, c'est uniquement parce que la force est plus indomptable, qui est au service du droit, que la force travaillant pour le mal : celle-ci ne triomphe que par des artifices, par des moyens étrangers ; l'autre tire ses moyens d'elle-même ; l'une, vaincue, périt tout entière ; l'autre, jamais : le destin pourra bien enlever à Œdipe sa couronne, l'accabler sous la honte; mais il est une chose qu'avec toutes ses menaces il ne peut pas : c'est de le faire reculer; comme jadis en face du sphinx, l'intrépide chercheur d'énigmes préfère encore au salut, au repos de l'ignorance, la vérité. — C'est aussi pour mieux faire ressortir la force du héros que la tragédie le met aux prises avec ce qu'il y a de plus fort en ce monde, avec le sort, ou mieux avec une partie de lui-même. — Pour les mêmes raisons encore, aux âmes déjà pleinement disciplinées et où l'unité, s'étant établie de longue main et loin de nos regards, peut sembler factice et extérieure (tragédie du XVIIIe siècle), elle préfère l'unité vivante, mobile, en voie de se faire, qui sans cesse semble près de se disperser, et toujours se maintient, d'un Hamlet : plus les éléments qui la forment sont énergiques et prêts à la révolte, plus la force qui les unit fait éclater sa grandeur. — De même enfin, nous ne voulons point que la moralité du héros nous frappe plus par ce qu'elle a de correct que par ce qu'elle a de puissant ; le devoir en lui doit moins agir comme une règle que comme un ressort ; et Goetz de Berlichingen avec sa rudesse, le Cid avec son humeur impétueuse, sont plus tragiques que le sage Sévère ou le pieux Enée. Aristote avait raison : le héros

n'est ni l'être parfait, ni le scélérat vulgaire ; il est de l'entre-deux. (*Poétique*, XIV, § 4, et suiv.)

Ainsi tout l'effort de la tragédie est pour nous conduire dans le monde idéal de la force morale. Sans doute elle emprunte à la réalité ses matériaux, mais c'est pour mieux nous faire illusion, car il faut que le monde idéal ressemble assez à celui-ci pour nous le faire oublier. Il faut qu'il soit *vraisemblable.* Si l'art, dans son progrès, semble chercher une vraisemblance de plus en plus exacte, si aux prodiges dont sont pleins les contes de fées, aux aventures merveilleuses qui font l'étoffe ordinaire des romans populaires, nous voyons succéder des récits de plus en plus simples et croyables, si l'art tragique semble se rapprocher du réel, c'est pour mieux induire en illusion des auditeurs de plus en plus réfléchis, pénétrés du sens de la réalité et de ses inflexibles lois : il les fait ainsi entrer dans l'idéal de plain-pied, par surprise, et leur fait plus sûrement perdre terre. — Telle est donc la règle de la vraisemblance : que le poëte mêle à ses inventions juste assez de réalité pour qu'elles fassent oublier la réalité et en prennent la place dans notre esprit. C'est pour cette seule raison, et non pour un dessein de pédagogie, que chaque tragédie contient une part de vérité, enferme une philosophie en germe. Cette philosophie, qui nous choquerait peut-être si elle était professée, n'y est que sous-entendue, ne fait que mettre de l'unité dans les péripéties et déterminer en quelque sorte la logique particulière à la pièce. Elle n'est là que comme la convention première, sans laquelle les caractères ne pourraient se développer, et nous l'acceptons sans la juger. Elle peut être d'ailleurs pessimiste, ou optimiste, et l'être plus ou moins; et quelle thèse n'a point été en effet mise sur le théâtre? Voyez *Hamlet :* quelle pièce plus pessimiste au sens de M. Bahnsen ? Le héros, sur un appel du devoir, rompt avec toute sa vie passée, jette de côté ses projets, ses espérances, fuit et rebute ses amis, sacrifie Ophélie enfin, son bonheur et le bonheur de celle qu'il aime. C'est en vain : il a fait abnégation de tout, il s'offre au devoir en victime, en esclave résigné; il dit : Me voilà ! Et le devoir se cache, ne répond pas. Il le cherche, il use de ruses pour le contraindre à se révéler et jamais ne peut le voir avec évidence. Il reste jusqu'à la fin torturé par le doute. Il meurt coupable peut-être aux yeux des hommes, réduit à faire plaider sa cause et n'osant même demander à sa conscience si elle ne le condamne pas : « le reste est un éternel silence. » — Mais en regard mettez le *Cid*, que Schiller déclare « le chef-d'œuvre de l'art tragique, quant à l'intrigue » : comment Rodrigue, placé entre son devoir de fils et son amour, résout-il la difficulté? En se jetant tête baissée dans le devoir ; il semble

savoir qu'une seule chose pourrait lui ravir le cœur de Chimène : une lâcheté. Et Chimène, dont la situation est toute pareille, pour résoudre le conflit, que fait-elle? Elle poursuit Rodrigue, mais elle ne cesse pas de l'aimer (« Va, je ne te hais point ! »). A son devoir, elle consacre tous ses efforts; ses actes appartiennent à son père; mais son amour demeure à qui l'a mérité. Elle s'attachera à perdre Rodrigue, tant qu'il lui restera quelque recours ; et quand son impuissance sera démontrée, quand Rodrigue sera devenu l'invincible et l'inattaquable Cid, quand son devoir à elle aura été en quelque sorte épuisé, elle demeurera ce qu'elle fut pendant l'épreuve, amante fidèle; et cet amour, qui entre deux héros n'est plus une simple passion, sera son unique devoir. Car dans Corneille l'amour (tant les causes en sont nobles) s'élève jusqu'à devenir un devoir. Ici donc, l'héroïsme a répondu à tout, il a suffi à toutes les difficultés; par lui seul, les héros sont sortis de ce qui pour nous était un labyrinthe de malheurs et de fautes inévitables. — Et *Iphigénie en Aulide*. Le dévouement, qui n'est pas un « replâtrage », n'est-il pas parfaitement heureux? Mais, dit M. Bahnsen, Thoas est sacrifié. Je dis que Thoas lui-même est heureux, car il a perdu cette illusion, coupable au fond, qu'un bienfait donne des droits au bienfaiteur, et l'amour à l'amant. Mais surtout, ce qui a un sens profond, c'est que ce dénoûment heureux n'a été atteint que pour une raison : parce qu'Iphigénie a dédaigné d'être habile et n'a voulu être que fidèle à ses devoirs, et envers sa déesse, et envers son hôte. — Enfin, dans *Polyeucte*, après que l'amour et la foi ont semblé se combattre, Pauline voyant dans la religion nouvelle comme une rivale, et Polyeucte « ne regardant Pauline, — Que comme un obstacle à son bien », c'est-à-dire à sa conversion; au moment où, l'une suivant son devoir d'épouse, et l'autre son devoir de chrétien, ils semblent près de se séparer, n'est-ce pas l'amour qui soudain ouvre les yeux de Pauline, qui l'élève jusqu'à la divination de la vérité, jusqu'à la foi? et n'est-ce pas par son martyre que Polyeucte a sauvé celle qu'il aimait, et réalisé le suprême souhait de son cœur, l'accord de son amour avec sa foi? Où l'héroïsme a-t-il jamais mieux fait éclater sa toute-puissance? Et en regard, Félix semble n'exister là que pour montrer la petitesse, l'impuissance ridicule de l'habileté vulgaire, dépaysée au milieu de ces héros, en face de cette sagesse sublime, qui connaît le devoir et ignore le reste.

Il en est ainsi de toute tragédie : chacune construit un de ces *mondes possibles*, dont parle Leibnitz. De ces mondes, les uns sont bons et désirables, les autres sont effroyables. Mais tous nous plaisent (et c'est là leur destinée unique), ils nous plaisent par un attrait commun : ils nous font oublier la réalité pesante, ils sont l'œuvre de

la libre fantaisie, et nous nous y jouons, ainsi que le dit Schiller, comme les dieux grecs se jouent dans le monde réel.

Ainsi donc, une tragédie n'est point ce spectacle décourageant dont parle M. Bahnsen : mais plutôt, en relevant notre espoir au-dessus des petitesses de la vie commune, en nous donnant à éprouver par notre propre expérience les grandes choses qui se passent dans l'âme d'un héros, elle nous fortifie pour la vie morale. D'ailleurs, quand elle serait vraiment pessimiste, quand toute aventure tragique serait au fond un insoluble conflit de devoirs, l'art tragique n'a ni pouvoir ni mission de nous renseigner sur la nature des choses. En résumé, la question demeure entière, de savoir si la vie réelle est tragique, comme l'entend M. Bahnsen, si tout devoir véritable est double et contradictoire, et si même il peut jamais se produire des conflits insolubles de devoirs.

L'existence de tels conflits est tout à fait nécessaire pour la théorie de M. Bahnsen; à vrai dire, c'en est la base. Mais M. Bahnsen ne nous en cite que peu d'exemples : ceux qu'il emprunte au théâtre ne prouvent rien pour la vie réelle, car le conflit peut être supposé insoluble par convention, et il en est dans la réalité d'assez embarrassants pour justifier suffisamment cette convention-là; et quant à ses autres exemples, ils sont vraiment assez faciles à résoudre. Prenons celui du soldat père de famille : M. Bahnsen ne le donne pas sans un air de satisfaction; le dernier des « Philistins », pense-t-il, y sera sensible (p. 57). — Le Philistin aura, je crois, tort. En de pareils problèmes, qu'on s'en souvienne, combien la solution n'est-elle pas claire, quand chacun entend son devoir! Si la femme dit : Pars! qui la blâmera? Tout sera dit. Et elle n'aura pourtant pas, avec ce mot, enlevé un devoir à son mari, car cela n'est au pouvoir de personne. Seulement elle aura compris, déclaré et ainsi rendu sensible à tous, ce qui eût été sans cela la vérité, mais une vérité obscurcie : que la famille n'est ni au-dessus ni au dehors de la patrie; qu'elle en est; que les deux devoirs ne se séparent pas; que servir la patrie, c'est une autre façon de servir la famille, et dans ses intérêts les plus élevés. Car on comprend une famille sans soutien, sans pain : moralement, elle n'est pas détruite. Mais une famille qui vit d'une lâcheté : cela peut subsister encore comme groupe physique, cela n'a plus ni existence ni nom devant la loi morale. — Mais si la femme méconnaît son devoir? Eh bien! en quoi la conduite d'un agent moral peut-elle changer le devoir d'un autre? Ce dernier a seulement un devoir de plus : c'est de faire que la loi soit désobéie, même hors de lui, aussi peu que possible, de faire comprendre le devoir à qui ne l'entend pas encore; à tout le moins de lui rendre le sacrifice tolé-

rable, pour diminuer son éloignement à l'égard du devoir, ainsi en lui montrant, par son propre exemple, que ce devoir ne rend pas l'homme absurde ni insensible, mais au contraire meilleur, d'une bonté plus noble et plus délicate que jamais.

Cherchons donc des arguments plus solides. — Il est difficile de s'arrêter sur des propositions comme celle-ci : qu'il y a parfois des devoirs contradictoires, puisque c'est un devoir de réparer les fautes passées, et que cette réparation ne peut se faire qu'aux dépens de certains devoirs; ce qu'on exprime vulgairement ainsi : toute faute engendre nécessairement de nouvelles fautes. Si c'est là, en effet, une excuse commode pour les âmes faibles qui veulent se réformer à petit bruit, sans avouer leurs fautes par une conversion décisive et sans perdre les avantages de leurs immoralités passées, c'est en revanche une mauvaise thèse à soutenir devant ceux qui croient simplement ceci : qu'en chaque instant de la vie nous avons un devoir précis, exigible *hic et nunc*, que ce devoir n'est jamais une action coupable, et que qui l'accomplit rentre par là même et de plein saut dans la voie droite. — Au fond d'ailleurs, en un pareil sujet, il n'y a qu'un argument qui pût valoir, car un devoir est toujours, quoi qu'on fasse, une proposition comme une autre, et soumise aux lois ordinaires du raisonnement; et celui qui prétend, avec M. Bahnsen, que la détermination d'un devoir est chose plus haute, et supérieure au raisonnement, a en réalité comme tous les hommes ses raisons qui le décident; seulement elles sont obscures, et pour lui, et pour les autres. Il faudrait donc ici montrer, par une analyse convenable, que tels devoirs, simultanément donnés, sont contradictoires, c'est-à-dire de deux choses l'une : ou qu'ils se déduisent de deux principes premiers également vrais, de deux lois morales simultanées et contradictoires; ou bien qu'ils se déduisent d'un seul principe, et qu'une seule et même loi morale, en deux de ses applications simultanées et en un même sujet, se contredit : c'est-à-dire que d'une même proposition, à l'aide de deux groupes de prémisses simultanément présentes dans un même esprit, on peut tirer deux conséquences contradictoires : ce qui suppose que les prémisses sont contradictoires et vraies à la fois. En toute manière, il faudrait rejeter le principe de contradiction. Eh bien! c'est ce que fait au fond M. Bahnsen : il déclare que la volonté, par essence, se contredit elle-même. La logique ordinaire, pense-t-il, n'a pas présidé à la création des choses par la volonté, car le monde est absurde; elle ne règle pas davantage leur développement dernier, car la vie du héros tragique, la vie morale, est nécessairement un tissu de contradictions. Son domaine est entre deux : elle règne en maîtresse chez les gens

du commun. — Or, c'est là une de ces théories dont on peut encore étudier avec utilité la formation dans un esprit d'élite, mais dont il n'y a guère lieu de faire la critique au sens ordinaire du mot : elle a prononcé elle-même son arrêt.

C'est sans doute aussi en vertu d'une conciliation des contradictoires que M. Bahnsen, pour achever son lugubre tableau de la vie morale, pose ce principe : Ce que je dois, je ne le peux pas. En effet, ceux qui croient, selon la formule de Kant, pouvoir tout ce qu'ils doivent, et ne devoir pas plus qu'ils ne peuvent (le devoir étant tout simplement le bon emploi de nos forces), ceux-là, qui ne raffinent pas sur leurs devoirs et ne s'en créent pas de chimériques, jugent cependant que la loi morale doit être établie en souveraine sur leur être tout entier, sur leurs pensées, sur leurs souhaits, sur leurs sentiments, sans exception; rien de ce qui est en eux ne leur semble pouvoir se soustraire légitimement à son empire; ils disent que « l'homme de cœur n'a pas le droit de savoir s'il y a quelque chose de plus agréable que le devoir [1] »; et ainsi le devoir devant ne laisser vide de sa présence ni un instant de leur existence, ni un coin de leur être, ils n'ont ni le loisir ni l'envie de se lamenter sur leur sort. Et voici que d'autres, après avoir outré la loi morale et se l'être figurée bien plus exigeante encore, trouvent tout le temps de la critiquer et de dire du mal et d'elle et de la vie; ils déclarent que « nulle théorie ne nous délivre du devoir » et tout aussitôt font de copieux développements pour montrer que la loi morale est absurde et malicieuse, qu'à vrai dire elle n'est qu'un traquenard. Pensent-ils qu'ils l'honorent et la respectent beaucoup, qu'ils se préparent bien à la pratiquer en la défigurant ainsi, en la blasphémant? Au fond, ces philosophes paraissent croire que le devoir nous laisse des loisirs, qu'il parle dans les grandes occasions, mais qu'il nous laisse des vacances pour l'oublier et, si cela nous plaît, pour le maudire. Comme si le devoir n'était pas le pain quotidien, et la seule nourriture saine, qui fortifie et jamais ne dégoûte!

En vérité, c'est là une des grandes causes du pessimisme, d'ignorer jusqu'où s'étendent les droits de la loi morale sur ses serviteurs; d'ignorer qu'elle seule suffit à nous occuper, et que nul autre but ne peut légitimement nous attirer. Il n'en existe en fait qu'un autre : le bonheur (de quelque façon qu'on l'entende); et celui-là qui croit le poursuivre le fuit et se condamne au pessimisme. Le désespoir en effet n'est possible qu'à ceux qui ont fait de la poursuite du bonheur leur tout : pour eux seuls, il y a des maux sans remède,

1. George Sand, *Césarine Dietrich.*

car ce qui blesse leur instinct du bonheur les frappe au cœur. Or cet instinct, ils ne le satisferont pas : le bonheur n'est-il pas de sa nature tout autre chose qu'un but? De n'avoir point été calculé, pesé, apprécié et comme payé d'avance, mais d'être imprévu et naïf, n'en est-ce pas l'assaisonnement nécessaire, l'élément principal peut-être? Le proverbe a raison de dire que la fortune vient à ceux qui dorment : et, pour parler comme l'anthologie grecque, la joie est semblable au papillon, fuyant l'enfant qui le poursuit et se posant sur la fleur qui l'ignorait.

Au contraire, il n'en est pas de l'humour comme de l'art tragique, et M. Bahnsen n'a pas tort d'y voir la justification de son pessimisme, si toutefois le jugement que l'humoriste porte sur la vie n'est pas un jugement hâtif et encore incomplet.

L'humour, dit M. Bahnsen, est le contre-pied de l'art : il y a entre eux le même rapport qu'entre l'enfance avec ses illusions et l'âge mûr avec sa virile tristesse. — Il est vrai : l'art nous plaît parce qu'il nous enlève à la vie réelle et sérieuse, pour nous ravir dans quelque monde idéal, et l'humour est sombre parce qu'il ne peut détacher ses regards des laideurs de la réalité. Il la raille, il en analyse les biens prétendus, gloire, richesses, pouvoir, beauté et le reste; il les réduit à leurs éléments; et, ainsi décomposés, il nous montre ce qu'ils sont, et n'est satisfait que s'il nous dégoûte et d'eux et de nous-mêmes, qui nous y sommes attachés. Mais, par cela seul qu'il méprise le réel, il déclare qu'il possède un idéal; quand Méphistophélès veut railler la beauté de Marguerite, il faut qu'il nous rappelle l'infinie puissance du Créateur et qu'il évoque en nous quelque vague idée des chefs-d'œuvre qui en auraient pu sortir et devant lesquels pâlirait celui-là : « Après tout, quand un Dieu s'est donné pendant sept jours un mal de diable et qu'ensuite il s'est dit : Bravo ! il doit en résulter quelque chose d'assez réussi ! »

C'est donc au nom de l'idéal que l'humour insulte le réel. — Or cette insulte, c'est déjà une comparaison, c'est un premier lien entre les deux. Si l'humoriste dédaignait le monde entièrement, pourquoi ne le fuirait-il pas? pourquoi ne pourrait-il en détacher ses yeux? Il s'irrite contre le réel; c'est donc qu'il s'y intéresse. Il s'indigne de le voir si éloigné de l'idéal; c'est donc qu'il voudrait le voir s'en rapprocher; il déclare par le fait qu'à ses yeux ce rapprochement *devrait* se faire. Il a comme un pressentiment de la dignité du réel et du caractère impératif de l'idéal. C'est par là qu'il dépasse l'art.

Mais cette union de l'idéal et du réel, la croit-il possible? L'amer-

tume de ses plaintes dit assez que non; la vue de l'idéal ne lui sert qu'à rabaisser le réel. De là cette froideur, cet air d'ignorance et d'insouciance qu'il affecte; s'indigner tout haut, donner aux hommes des leçons même sévères, ce serait les croire capables d'écouter, de se corriger; s'irriter contre le mal répandu dans le monde, ce serait paraître en appeler à une justice supérieure; quand il est au contraire certain que le vice est indéracinable et le mal incurable, à quoi bon s'émouvoir? Il y a là toute la distance qui sépare le mépris hautain du grand seigneur d'avec la tristesse émue de l'apôtre.

L'humoriste semble donc dire : Il existe un idéal moral; cet idéal veut être réalisé; il doit l'être, mais il ne peut pas l'être, et c'est à quoi pourtant je ne dois pas me résigner. Car l'humour n'est pas résignation. Et, comme l'avoue M. Bahnsen, ce qui fait que souvent l'humour de Méphistophélès est froid, c'est son absolue résignation, ou plutôt sa confiance dans le triomphe du mal. — Or, ce à quoi on ne veut pas se résigner, c'est ce qu'on ne réussit pas à croire irréparable. Au fond, l'humoriste ne se sent pas très-sûr que le bien soit irréalisable. Il n'a pu se défaire de cette idée que ce qui se doit se peut. Seulement, s'il éclaircissait cette pensée vague, son pessimisme s'évanouirait, il croirait le bien possible, et son activité morale, au lieu de se consumer au dedans de lui, en imprécations vaines, se déploierait. Voilà pourquoi l'humoriste n'est jamais un homme en possession d'un idéal moral complet et n'en a nul besoin : Swift ne sait rien proposer de plus qu'un retour à la nature (dans le voyage aux pays des Houyhnhnms); mais c'en est bien assez pour mettre en pièces le voile d'hypocrisie dont la société anglaise couvrait alors d'ignobles plaies. C'est que, en face de l'idéal complet et vrai, il n'est pas une réalité qui ne laissât voir quelque côté de perfection, au moins la possibilité de quelque perfection, et cela ruine le pessimisme. En présence de la vertu, s'il en est quelque part, il faut que l'humour se taise. De même le grand soleil qui inonde tout de sa lumière embellit tout; mais un rayon unique qui, par un temps d'orage, traverse la nuée, fait ressortir plus violemment encore l'aspect sombre de la terre et la lividité du ciel.

Ainsi l'humour a perdu l'optimisme riant de l'enfance; il n'est point encore arrivé à la sérénité d'une vie qui se confie à la loi du devoir et attend tout d'elle. Cette sérénité, il l'annonce et la refuse à la fois. Pour imiter une des belles comparaisons de M. Bahnsen, il est, entre le monde de l'art, monde fantastique et paisible, où les objets (comme il arrive à la clarté de la lune) se transforment pour nos yeux au gré de nos caprices, et le monde de la réalité, de la vie pratique et morale, monde solide, où les ombres sont fortes comme

la lumière est puissante, mais où les ombres disparaissent à mesure que le soleil triomphant s'élève, entre cette douce nuit et ce jour resplendissant, il est comme un crépuscule, et de lui aussi le poëte aurait pu dire :

On dirait que le jour tremble et doute, incertain,
Et qu'ainsi que l'enfant l'aube pleure de naître.

C'est parce que l'humour est une transition qu'il peut prendre tant d'aspects divers, tantôt mélancolique, plaintif, comme chez l'homme qui s'éveille à la réalité et s'attriste d'avoir perdu ses illusions d'enfant, tantôt plein de vaillance, quand il commence à découvrir le pouvoir de l'homme pour le bien (ainsi chez Dickens). Mais comme, dès qu'il s'adoucit, il perd sa saveur, il n'a qu'une forme parfaite : l'humour sardonique, que désespère le spectacle de l'idéal sublime, nécessaire et impossible. Ici, l'idéal apparaît encore, ainsi que dans tout art, sans rapport avec la réalité; l'humoriste le contemple avec désintéressement, sans espoir; ses anathèmes au monde ne sont qu'une satisfaction qu'il se donne et ne doivent, ne prétendent rien changer à rien : il est, comme dit M. Bahnsen, *dilettante*, et il peut se dire artiste. Notre auteur a donc pleinement raison (pourvu qu'il ne pense qu'à sa philosophie), en ajoutant que « l'humour est la forme artistique de sa métaphysique », c'est-à-dire de ce pessimisme qui tire de l'idéal moral même ses raisons de désespérer [1].

Mais voici une difficulté : si l'humour répond à un état de l'esprit que nous pouvons dépasser et qu'a dépassé tout homme élevé à une claire notion de ses devoirs, de leur étendue et de leurs limites, d'où vient donc le plaisir qu'il y goûte alors même? comment peut-il se plaire à cette rechute dans le pessimisme? — Comment? Mais l'humour n'enferme-t-il pas une grande vérité, l'humilité du réel devant l'idéal, et n'est-il pas par là même respectable? Cet âpre mépris de tout ce qui est imparfait et qui se glorifie dans l'oubli du parfait n'a-t-il pas été, pour bien des hommes, pour tous peut-être, la première révélation de l'idéal moral? C'est une joie et un rajeunissement de revenir à ces indignations premières, à ces sévérités

1. Quant à cet humour suprême qui consisterait à railler l'humour même, ce raffinement n'est pas impossible, car l'humour, en somme, enveloppe en lui une contradiction : il s'indigne secrètement au moment où il déclare l'indignation inutile. Toutefois sur ce point, on peut se ranger à l'avis de Jean-Paul, que « ce faux railleur, qui parodie sa propre parodie, nous devient insupportable par ses prétentions à se trop grandir. » (*Poétique*, I, 298.) Même, en voulant se dépasser ainsi, l'humour se tue lui-même et avec lui ce germe de moralité qu'il renferme; et l'homme retombe dans le silence, dans l'inertie et le néant moral d'où il était sorti, où il ne devait plus rentrer.

d'une conscience inaccoutumée à plier. — Mais avec cette vérité, l'humour enferme aussi une erreur; il oublie, pour ne pas dire plus, la possibilité du devoir. — Eh! ne connaît-on pas cette indulgence mystérieuse, qui, lorsque nous aimons, mais d'une affection qui n'est pas toute raisonnée et où il reste encore un fond d'instinct, nous fait aimer non-seulement ce que nous aimons, mais tout ce qui y est *naturellement* uni, et jusqu'aux défauts, s'ils ne sont point des vices? car alors ils donnent à l'objet de notre affection cet air de négligence, d'irrégularité, de demi-indiscipline, qui semble révéler mieux l'infinie richesse d'une nature, et qui fait la grâce. Cet attrait n'est-il pas proprement ce qu'on nomme le charme, chose presque magique, où il entre comme un mélange et peut-être un assaisonnement de mal dans le bien?

L'humour donc tend vers un état supérieur; il enferme un pressentiment secret de la plus vivifiante des vérités morales; c'est là comme une étincelle qui doit grandir, l'illuminer, le transfigurer : à sa place naît une humeur doucement railleuse, qui nous fait rabaisser nos mérites à leur juste prix et qui abat les fumées de l'orgueil.

De toutes parts enfin, ce pessimisme — tout-puissant contre l'optimisme vulgaire, qui voudrait que la vie fût par elle-même satisfaisante, quand c'est là justement le pis qui pût nous arriver; et contre cet autre qui promet le bonheur aux bons comme une récompense et nous enseigne une vertu usurière — nous conduit par cela même à un optimisme plus haut, stoïque, et mieux que stoïque. En nous délivrant de l'espérance et du souci du bonheur, il nous met d'un seul coup au-dessus des déceptions et du désespoir. En nous refusant le droit de distraire de notre tâche morale la moindre parcelle de nos forces, la plus fugitive de nos pensées, il nous prépare à cet état où l'homme, n'ayant d'autre volonté que son devoir, sent ses forces croître selon les nécessités, sans en pouvoir jamais trouver la limite; où l'âme, échappant de plus en plus à ses propres reproches, s'emplit d'un contentement grandissant, et où ce contentement de la conscience, n'étant accompagné d'aucune contemplation de soi-même, se tourne, non pas en orgueil, mais en une allégresse, par laquelle elle se porte au bien d'une allure toujours plus vive et plus aisée. Seul un tel homme, ne cherchant jamais, n'attendant jamais un plaisir, sait comment il faut goûter ceux que la fortune nous envoie : comme de purs dons, imprévus, d'autant plus doux qu'ils n'ont rien coûté; ainsi il leur laisse leur fraîcheur et leur naïveté, sans lesquelles ils ne sont rien. — Car la vie véritablement morale doit commencer par le renoncement stoïque pour s'achever dans une sérénité souriante.

A. Burdeau.

ÉTUDES NOUVELLES

DE

PSYCHOLOGIE COMPARÉE[1]

Dégager ce qu'il y a de commun dans toutes les manifestations de l'intelligence, tel est le but de la psychologie comparée. La première condition de succès dans une pareille tentative est le rapprochement de tous les faits psychologiques, à quelque ordre qu'ils appartiennent. L'homme, avec toutes les différences que le sexe, l'âge, l'état normal ou pathologique, la race, le moment historique et le milieu social impriment sur les manifestations de sa vie psychique, est en ce moment l'objet d'une vaste enquête scientifique dont aucun résumé individuel, aucun manuel ne peut donner une idée. Concurremment, un travail analogue se poursuit sur les facultés mentales des animaux, et, comme les barrières entre le règne animal et le règne végétal sont de plus en plus ébranlées, on est amené à chercher les dernières dégradations ou les premières lueurs de la sensibilité jusque dans les plantes elles-mêmes. C'est un mérite des deux ouvrages que nous analysons de n'avoir pas reculé devant cette nécessité. Tous les deux étudient l'instinct dans ses rapports avec l'intelligence d'une part, d'autre part avec les mouvements organiques, cherchant ainsi à embrasser tous les éléments du problème sous une même vue générale.

I

J. Tissot, qui est mort l'année dernière, à Dijon, après une carrière d'écrivain très-longue et très-productive, a eu de tout temps comme philosophe un double caractère. Traducteur de Kant, il était ferme-

1. J. Tissot : *De l'Intelligence et de l'Instinct dans l'homme et dans l'animal;* Paris. Maresq aîné, lib.-éd., 1878. — Tito Vignoli : *Della legge fondamentale della Intelligenza nel regno animale.* (Bibliothèque scientifique internatio nale); Milan, Dumolard frères, édit., 1877.

ment attaché au spiritualisme critique, et rien, jusqu'à ses derniers jours, n'a ébranlé sa foi dans l'origine *à priori* des concepts rationnels et particulièrement des idées morales ; mais en même temps, très-convaincu aussi des droits de l'expérience, il est l'un des premiers, le premier peut-être qui ait osé introduire les données physiologiques dans la psychologie et qui se soit soucié de rétablir l'harmonie entre les deux sciences qui étudient l'homme comme entre les deux principes antagoniques dont on le croit composé. Voilà deux titres qui, sans parler de la valeur de ses ouvrages, recommandent le nom de Tissot au souvenir des philosophes français contemporains. Son *Anthropologie* est de 1843. Il n'a pas cessé depuis de se tenir fort au courant des travaux biologiques qui pouvaient intéresser le psychologue : dans chacun de ses livres (*l'Animisme*, *la Vie dans l'homme*, *l'Imagination*, *la Folie*, etc.), on voit sa puissante érudition réunir pour les discuter ou s'en prévaloir tous les plus récents résultats des sciences naturelles. Cette *Psychologie comparée*, dont il n'a pu achever de corriger les épreuves et qui paraît après sa mort, nous le montre muni de faits et d'arguments qu'il venait de puiser à la hâte dans des ouvrages à peine publiés lors de sa dernière maladie. Le public français n'a pas toujours été pleinement juste envers lui ; rebuté par le caractère technique et par le défaut de charme littéraire de ses écrits, il ne leur faisait qu'un médiocre accueil ; c'était en Italie, en Allemagne que le modeste professeur, qui vivait très-retiré à Dijon, avait le plus de lecteurs. L'une de ses éditions, assez rapidement écoulée, ne laissa en France qu'un nombre insignifiant d'exemplaires. Notre école spiritualiste, dont il était l'un des maîtres distingués, bien qu'indépendant, tiendra certainement à honneur de défendre contre l'oubli l'œuvre de cet homme intègre, de ce chercheur infatigable, étranger à tout esprit de secte et à toute vue d'ambition.

La solution que Tissot adopte du problème de l'instinct n'offre rien de nouveau si on la regarde de loin et dans ses grandes lignes. C'est la solution spiritualiste, c'est-à-dire celle qui définit le fait instinctif « l'action de Dieu dans les êtres vivants par des causes secondes et suivant des lois générales ». Elle peut se résumer de la manière suivante. Bien que l'habileté dont l'animal fait preuve pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa progéniture *simule* la combinaison de moyens en vue de fins déterminées, qui est le propre de l'intelligence humaine, de l'intelligence raisonnable, cependant elle n'en est que l'*analogue*, parce que l'animal ignore le but auquel tend son action, et que dans la grande majorité des cas les connaissances, particulièrement les prévisions que cette action suppose, dépassent de beaucoup la portée connue de ses facultés. L'instinct

est une espèce d'action dont le genre prochain doit être cherché dans l'adaptation des éléments organiques aux exigences de la vie totale, soit dans la plante, soit dans l'animal ; il n'y a en plus qu'une complexité plus haute et une sensibilité mieux définie. Comme l'harmonie entre les mouvements organiques et les fins de la vie, celle qui se manifeste dans les actes instinctifs est due non à une raison présente, actuelle, non à un mécanisme aveugle, mais à une intelligence étrangère transcendante (p. 181-186), laquelle se sert de l'organisme au lieu d'en dépendre et se contente de proportionner *en général* ses effets à la complexité de la machine vivante. La diversité des instincts dans l'identité de structure organique et la stupidité de l'animal pour tout ce qui n'est pas du ressort de son instinct spécial sont alternativement invoquées contre les deux thèses de Descartes et de Condillac, c'est-à-dire contre ceux qui réduisent l'intinct à un automatisme et contre ceux qui en font un « commencement de connaissance ». Ces quelques mots suffisent pour montrer qu'il n'y a rien d'original dans la conception de Tissot réduite à ses éléments essentiels.

Mais en revanche, si l'on descend dans les détails du livre, on y trouvera plus d'une vue saisissante, révélant une réflexion personnelle et dont l'âge n'avait pas éteint la vigueur. Le choix seul et la rare abondance des faits cités à l'appui de la thèse font de l'ouvrage un recueil de documents précieux, utile à consulter pour tous ceux qui s'occupent de psychologie animale. On n'y regrettera que la parcimonie des indications bibliographiques, défaut ordinaire de l'auteur.

En premier lieu, parmi les passages les plus attachants, signalons celui qui se rencontre dès les premières pages, et dont malheureusement on ne s'est pas toujours assez souvenu dans le cours du livre, sur le danger d'envisager l'animal en bloc, au lieu de distinguer les différents groupes d'êtres qui portent ce nom. Il est certain que c'est là une des habitudes de langage les plus préjudiciables aux progrès de la psychologie comparée ; car, à opposer sans cesse, comme on le fait, l'animal en général et l'homme en général, on risque de prolonger indéfiniment un débat qui n'a que trop duré et qui roule sur l'opposition de deux entités verbales, de deux abstractions, tandis qu'il s'agit de deux séries de faits très-étendues et très-variées qui se touchent sans s'opposer en maint endroit.

Cette réserve préalable permet à l'auteur de recueillir avec empressement toutes les preuves d'intelligence individuelle que ses nombreuses lectures lui ont fournies touchant les animaux supérieurs. Il relève avec vivacité deux des erreurs les plus accréditées dans l'école dont il suit cependant la doctrine, l'une que l'instinct est

absolument immobile, l'autre que l'instinct est partout infaillible. Au Sénégal, l'autruche ne se tient sur ses œufs que pendant la nuit ; au cap de Bonne-Espérance, où la température est moins élevée, elle ne les abandonne ni jour ni nuit. Dans nos climats tempérés, les oies et les canes quittent volontiers les leurs, et elles ne prennent aucune précaution pour les garantir ; dans les régions polaires, les mêmes oiseaux garnissent leur nid de duvet avant de le quitter. Les rats musqués du Canada cessent de construire leurs chaudes maisonnettes et se contentent d'un terrier dans les pays plus chauds. Les travaux des fourmis varient suivant le terrain. L'araignée recoud sa toile et l'oiseau répare son nid, quand l'une ou l'autre vient à subir quelque dommage. La fauvette à tête noire reconnaît les œufs étrangers qu'on mêle à ses propres œufs ; elle les brise et les rejette. Le loup creuse la terre pour entrer dans les étables et dans les parcs lorsqu'il n'en peut franchir les clôtures. Des chiens ont tiré, pour se faire ouvrir, des cordons de sonnettes. Des chats ont pesé sur un loquet pour ouvrir à des chiens leurs amis qui gémissaient au dehors, etc. « On voit qu'il y a ici un principe qui connaît, qui distingue, qui prévoit l'effet de ses actes » (p. 140). L'instinct se trompe ; donc il comporte un jugement. Sans parler des bévues où les ruses des chasseurs et des pêcheurs font tomber les animaux, rappelons avec l'auteur les erreurs funestes que commettent certains d'entre eux dans le choix de leurs aliments, les vaches par exemple lorsqu'elles rentrent à l'étable météorisées, les grives, eût-il pu ajouter, et les singes quand ils s'enivrent au point de se rendre toute fuite impossible. Ces deux concessions sont graves ; là où l'instinct varie et se trompe, on ne peut plus lui appliquer les principes généraux énoncés ci-dessus ; il n'est plus cette activité qui atteint son but d'autant plus sûrement qu'elle ne le connaît pas.

Si l'instinct perd ses caractères essentiels dans les régions supérieures de l'animalité et en certains cas bien au-dessous, il faut renoncer à cette classification aussi superficielle qu'expéditive qui a dévolu toute l'animalité à l'empire de l'instinct et toute l'humanité à celui de l'intelligence. Il y a encore plus d'instinct dans l'homme qu'il n'y a d'intelligence chez l'animal (p. 178). « Il présente chez l'homme le même caractère que chez l'animal, c'est-à-dire l'emploi constant, régulier, d'un moyen parfaitement approprié à une fin à laquelle soit l'individu, l'agent ou l'espèce peut être intéressée, sans, du reste, que l'agent ait la connaissance ou même le soupçon du rapport du moyen à la fin » (p. 156). Nous ne nous portons pas garant de l'exactitude de la liste qui suit : besoin de connaissance, ou curiosité, besoin d'estime, besoin de pouvoir, sociabilité, besoin

intellectuel et moral d'un ordre déterminé chez les individus d'élite ; ce qui nous paraît digne de remarque, c'est la présence de l'instinct constatée et admise dans une large mesure là où les partisans de la doctrine thomiste ne veulent voir d'ordinaire qu'une intelligence raisonnante qui aurait absorbé tout le reste. Tissot reconnaît que l'enfant et dans bien des cas l'adulte lui-même raisonnent comme il montre que l'animal le fait, c'est-à-dire en passant du particulier au particulier. Après avoir raconté la merveilleuse histoire de cette chatte blessée à Malakoff qui allait elle-même se faire panser à la tente du major, il ajoute : « Nous-mêmes, dans des cas analogues, ne procédons pas d'autre manière ; nous ne procédons point par idées générales et par propositions ; nous ne raisonnons pas à proprement parler » (p. 234). Nous concluons cependant. Des passages comme celui-ci sont la meilleure réfutation de ceux où l'auteur se fâche contre les psychologues qui admettent des degrés dans la raison. « La raison, s'écrie-t-il, est indivisible comme les idées qui lui sont propres : on n'a point, par exemple, la moitié, le tiers ou le quart d'une idée ontologique, des idées de réalité, d'existence, de cause et d'effet ! » Il est vrai qu'il ajoute bien vite avec son bon sens et sa bonne foi : « Toute la différence entre un être raisonnable par nature et un autre, c'est que l'un peut n'avoir ces sortes d'idées qu'à l'état concret ou d'enveloppement, tandis que l'autre les possède à l'état abstrait ou de dégagement et, par suite, avec plus de lucidité » (p. 210). Enveloppées ou développées, ils les ont donc tous les deux. Bien difficile serait l'avocat des bêtes qu'une pareille déclaration ne contenterait pas !

Quant aux idées morales, le traducteur de la « Métaphysique des mœurs » ne transige point, du moins en principe. « Par suite du défaut de la réflexion, de la connaissance de soi-même, de sa nature, de sa destinée, de ses rapports avec le souverain Maître de toutes choses, l'animal ne peut pas non plus avoir une morale réfléchie, ni une morale religieuse. Et, comme il est d'autre part étranger aux notions de justice et de bienveillance, il est par le fait une créature non morale » (p. 89). Rien de plus catégorique. Et cependant, à lire le chapitre si nourri de faits que l'auteur a consacré à l'étude des sociétés animales, on ne peut s'empêcher d'y voir la trace de ses sympathies personnelles pour les animaux, qui étaient vives, et comme une sourde opposition faite par lui-même à ses propres doctrines. Le ton de ces récits contredit la thèse qu'ils sont appelés à soutenir, ou plutôt, en présence des faits, la thèse est oubliée, et, à défaut de conclusion, — car pendant de longues pages on la cherche en vain, — c'est presque la thèse contraire qui bénéficie de cet excel-

lent choix d'exemples (p. 281). Nous n'insisterons pas sur la classification des groupes sociaux proposée ici ; elle ne diffère dans son ensemble de celle que nous avons proposée nous-même que sur un petit nombre de points. Ainsi les prétendues républiques de guêpes et de fourmis sont placées bien plus haut dans l'échelle que nous n'avons cru devoir les placer nous-même, et en général nous trouvons que les facultés des hyménoptères ont été dans ce livre l'objet d'un jugement trop favorable, en même temps qu'on affirmait (chose singulière) que leur cerveau était nul, ce qui n'est point vrai, surtout pour les fourmis (Lubbock) ; mais si, laissant de côté ces dissidences de détail, nous cherchons quel est, suivant Tissot, le principe de la vie sociale, et par conséquent sa nature, nous le rencontrons en quête de cette origine dans les régions où nous avons cru la trouver. Ici, nous devons citer le texte même, pour ne pas paraître faire violence à la pensée de l'auteur. « Cette propriété (de former un seul être à plusieurs) serait même beaucoup plus étendue, suivant certains naturalistes modernes, que ne le croyaient leurs devanciers. Elle se rencontrerait à des degrés divers dans les animaux et surtout dans les plantes. Elle serait donc une propriété générale de tous les êtres vivants. » A plusieurs reprises, il compare les actes concertés des sociétés animales aux mouvements concertés des polypes libres (acalèphes hydrostatiques), chez lesquels la division du travail est poussée si loin. Mais il ne va pas dans cette comparaison beaucoup au delà de Virey, de qui il paraît tenir cet ordre d'idées, et il n'indique pas le lien qui unit les sociétés de nutrition ou polypoïdales aux sociétés de reproduction. Il y a un point, qui touche aux sociétés, où il est aussi affirmatif que les faits l'exigent : c'est celui de la propriété chez les animaux; les pages 329 et 330 contiennent à ce sujet des preuves irrécusables.

C'est encore une vue originale que la comparaison entre les tendances de la plante et les instincts de l'animal. L'une et l'autre ont leurs demeures d'élection, leurs stations favorites; l'une et l'autre ont leurs préférences tantôt pour la pleine lumière, tantôt pour la demi-obscurité ou même pour la nuit, comme la *mirabilis* et les cavernicoles; l'une et l'autre ont leur industrie native, qu'aucun apprentissage n'institue ni ne perfectionne, et savent tirer parti du milieu où ils vivent pour leur alimentation. La plante a ses *mœurs* comme l'animal, ses amours, sa sensibilité, etc. Nous passons rapidement sur ce curieux chapitre, dont nous discuterons tout à l'heure l'idée dominante.

Tissot ne pouvait renouveler par le fond la théorie de l'instinct à laquelle il s'était rallié. Elle est restée la même depuis saint Thomas,

et si ses partisans ont pu lui donner un visage nouveau en l'interprétant ici dans le sens du mécanisme, là dans le sens de la sensation, ils n'ont pas réussi à la rajeunir, ni même à l'accoître. Elle est immobile comme elle veut que l'instinct le soit et partout identique à elle-même; c'est toujours et partout la même affirmation que Dieu a fixé une fois pour toutes les combinaisons savantes par lesquelles les animaux atteignent leurs fins individuelles et spécifiques. Penche-t-on, comme M. Joly, à faire de l'instinct un effet des agencements organiques, c'est une voie dans laquelle on ne doit pas trop s'avancer, si l'on ne veut pas compromettre la doctrine, car, quelque retour métaphysique que l'on se ménage, on sortirait vite par là du terrain des causes finales et l'on donnerait les mains aux explications matérialistes de l'instinct. Penche-t-on au contraire, comme l'auteur que nous étudions, à faire de l'instinct un analogue des facultés humaines, c'est encore une interprétation périlleuse de la doctrine, puiqu'elle est voisine de la théorie de Condillac et risque d'effacer les différences entre l'animal supérieur et l'homme (p. 498). Il est donc et il restera impossible à ses partisans de sortir de la position prise par saint Thomas : l'instinct n'est ni un mouvement brut, puisque l'animal sent, ni un effet d'intelligence, puisque la sagesse de ses actes dépasse les ressources de sa pensée; il est un mode d'action spécial, *sui generis*, un je ne sais quoi. On aura beau s'agiter pour avoir l'air de dire quelque chose de clair en exprimant cette doctrine; si l'on presse les ouvrages où elle est professée, on n'en tirera jamais, après des tergiversations et des détours, que ce *je ne sais quoi* et ce *sui generis*. C'est là le dernier mot de Pascal, de Bossuet, de M. Joly et de Tissot, malgré les divergences apparentes. Ce dernier se livre à une polémique assez acerbe contre la thèse de M. Joly sur l'instinct; il ne voit pas qu'ils sont l'un et l'autre emprisonnés dans les mêmes entraves. Il n'y a point de cause de ce qui ne change pas, et il n'y a rien de scientifique à dire de ce qui n'a point de cause. Une théorie scientifique de l'instinct n'est possible que par l'explication de ses causes prochaines ou de ses origines.

C'est pour s'en être tenu à cette position périlleuse que Tissot est tombé dans des contradictions fréquentes et a été conduit à des conclusions contraires aux données scientifiques les mieux établies. Tandis que M. Joly, dans son livre, d'ailleurs remarquable, sur l'homme et l'animal, montre bien les connexions de l'instinct avec l'organisme, mais méconnaît quelques-uns des caractères les plus évidents de l'intelligence dans l'animalité supérieure, Tissot reconnaît, comme nous l'avons vu, la part d'intelligence qui se mêle à la vie instinctive, mais nie absolument, en dépit de la certitude physiolo-

gique la mieux avérée, le rapport qui unit les fonctions intellectuelles avec l'organisme dans l'animal comme chez l'homme. Certaines de ses propositions à ce sujet sont insoutenables ; ainsi, quand il avance (p. 181) que « l'instinct peut exister sans l'organe et que l'organe peut exister sans l'instinct », il témoigne de connaissances biologiques des plus imparfaites et ne fait illusion qu'à lui-même (livre III, chap. II de la 1re partie, et livre II, chap. IV de la seconde). Certes, les différences de mœurs et d'industries sont fréquentes entre animaux pourvus d'organes extérieurs semblables; mais il ne faut pas se hâter d'en conclure que l'organisation ne joue aucun rôle dans les aptitudes spécifiques des animaux, car on arriverait ainsi à cette proposition par trop choquante que la fonction n'a aucun rapport avec l'organe et que les mœurs du lion peuvent se rencontrer dans le corps du bœuf, ou réciproquement (p. 372, 373). Quelque luxe d'exemples qu'Hartmann ait à sa disposition, il n'a pu lui-même réussir à démontrer cette thèse si contraire aux tendances de toutes les sciences biologiques. Il n'est pas un biologiste qui ne soit disposé à sourire à la vue de titres de chapitres comme celui que nous venons de citer et qui ne soit prêt à signaler les principes élémentaires dont ils sont la négation. Celui-ci tout au moins : que toute stimulation produit un accroissement de nutrition dans l'organe (*ubi stimulus, ibi affluxus*, dit très-bien ailleurs Tissot, parlant des effets de l'imagination sur nos sens), en sorte que les muscles mis en exercice par un mode d'action spécial doivent nécessairement, en vertu des phénomènes physiques et chimiques qui s'y passent, présenter au bout d'un certain temps une structure spéciale. Les muscles ne tardent pas à modifier (Marey l'a montré) les os mêmes sur lesquels ils s'insèrent. Pense-t-on que le système nerveux, si instable, si délicat ne subisse pas des changements analogues et n'en conserve pas la trace? Mais, dira-t-on, on ne peut affirmer ces changements, puisqu'on ne les voit pas. Si le fait n'est pas vérifiable, répondrons-nous, il faudra donc aussi s'abstenir de le nier. Mais il y a des raisons suffisantes de l'affirmer, bien qu'actuellement invérifiable dans beaucoup de cas, 1° parce qu'il est hors de doute que la substance nerveuse subisse quand elle entre en activité des modifications fonctionnelles (augmentation de chaleur, afflux sanguin, etc.), 2° parce qu'on sait avec certitude que les parties de l'organisme sont solidaires et qu'il est de toute impossibilité qu'un changement notable s'accomplisse dans l'une d'elles sans que les autres en reçoivent par contre-coup des modifications corrélatives. Les centres représentatifs et affectifs sont donc très-vraisemblablement différents quand les habitudes, les mœurs sont différentes ; et la différence, pour porter sur un organe où nos instruments ne la

saisissent pas toujours, mais qui est connu pour déterminer les mouvements de tous les autres, n'en est que plus importante. Cette vue atteint un si haut degré de probabilité, que nous ne comprenons pas comment des penseurs comme Hartmann et Tissot lui-même, si au courant des travaux des sciences biologiques, ont pu s'oublier au point de la méconnaître et d'imaginer des instincts différents siégeant dans des organismes rigoureusement identiques. — Bornons-nous à cet exemple des erreurs qui déparent ce livre du regretté philosophe; celle-ci, comme plusieurs autres, est une conséquence de sa théorie fondamentale qui fait de l'instinct l'œuvre d'une volonté étrangère à l'être où elle se manifeste, et restaure l'une des causes occultes si chères à la scolastique.

II

Autant l'ouvrage de Tissot est confus, autant celui de M. Vignoli est simple dans sa conception générale et dans l'ordonnance de ses parties. Voici en deux mots le plan de l'auteur : après quelques considérations sur la méthode propre à la psychologie comparée, il expose la loi qui, suivant lui, est la loi fondamentale de l'intelligence partout où elle se manifeste; puis il montre comment cette loi se vérifie dans le végétal, dans l'animal et dans l'homme, sans effacer les différences qui les séparent. Rien ne nous empêche ici de suivre l'ordre même de l'auteur.

Nous n'aurions rien à reprendre à ses principes généraux, et nous applaudirions volontiers à ce que sa manière d'envisager la psychologie a de large et de compréhensif, si nous ne voyions poindre dès les premiers chapitres cette même prétention, que nous venons de signaler dans l'ouvrage de Tissot, de séparer l'intelligence de l'organisme où elle se manifeste. Il est certes conforme aux tendances de la biologie actuelle de réunir sous un même concept tous les phénomènes de la vie, depuis les signes les plus douteux de sensibilité organique jusqu'aux plus hautes expressions de la pensée chez l'homme : la belle conférence de Cl. Bernard à Clermont est encore présente au souvenir de tous ceux qui suivent avec sympathie la pénétration réciproque des sciences biologique et psychologique, si malheureusement séparées au commencement du siècle; mais c'est méconnaître je ne dirai pas seulement les tendances de la biologie, mais même les conditions de toute science expérimentale, que de nier le parallélisme rigoureux des phénomènes de l'esprit et des

phénomènes vitaux, car il n'y a pas de science, C. Bernard l'a dit souvent, en dehors du déterminisme des faits. Or M. Vignoli n'hésite pas à affirmer que la force intellectuelle est indépendante des organes dont elle se sert, et cela non pas seulement dans l'homme, mais surtout dans les animaux et les plantes. Il se fait de cette force une très-singulière idée. Elle serait tout entière en elle-même, en dehors de ses manifestations, identique et égale partout où elle se montre à travers la série organique, capable de susciter au besoin un organe ou un autre suivant les circonstances, libre en un mot de se produire dans les types les plus pauvres comme dans les plus complexes, en sorte qu'on ne doive pas s'étonner de la voir partout avec les mêmes caractères, aussi bien chez la plante que chez l'homme (p. 36, 41, 59). Il n'est que trop évident que l'on a pris ici le produit d'une généralisation pour une entité, disons mieux, pour une personne. A ce compte, il serait plus logique de renoncer au point de vue de l'immanence et de déclarer qu'une puissance cachée, placée en dehors des phénomènes et dédaigneuse de leurs lois, se révèle capricieusement à nos yeux par leur moyen. Que si ce parti extrême effraye M. Vignoli, qui se proclame guéri de toute illusion métaphysique, force lui est de revenir au déterminisme dont Descartes se contentait; il lui faut reconnaître que partout où brille un rayon de vie psychique, c'est en exacte harmonie avec les conditions physiologiques et la structure organique de l'être sentant. Et dès lors, privé de cet argument *a priori*, si propre en effet à faire un seul tout de la nature entière (c'est ainsi ou à peu près que procède Hartmann), il se verra contraint d'avouer que les phénomènes d'irritabilité végétale et de sensibilité animale diffèrent bien plus qu'il ne le dit et sont séparés tout autant que les organismes correspondants, c'est-à-dire par un intervalle considérable.

Je sais bien que M. Vignoli pense tirer des faits mêmes ce principe de l'indépendance de l'activité psychique par rapport à ses conditions biologiques; mais qui se contentera de ses preuves? Il est vrai, la fonction peut varier sans que l'organe change *extérieurement et d'une manière instantanée;* la nature, nous l'accordons encore, peut employer des moyens très-divers pour arriver à des fins analogues, et il faut tenir compte dans l'explication des résultats obtenus non-seulement des organismes qui en sont les facteurs premiers, mais des circonstances variées dans lesquelles ceux-ci sont appelés à se mouvoir, et des agencements multiples où leurs activités se combinent, — les sociétés d'hyménophères en sont un exemple; — il n'en reste pas moins certain que si un être s'adapte à un mode d'action qui ne semble pas résulter de sa

structure native, il le fait en vertu des ressources qui lui sont fournies par son organisme lui-même, l'activité fonctionnelle n'étant et ne pouvant être que le jeu d'un organe. Si l'instrument employé semble insuffisant, nous pouvons être sûrs que l'animal ne s'affranchit ainsi des empêchements que son organisation lui oppose sur un point qu'en la perfectionnant sur un autre point, et qu'il gagne par exemple du côté de la structure cérébrale ce qui lui est refusé du côté des organes préhenseurs, ou compense par l'extension des facultés affectives et sociales ce qui lui est refusé soit quant à la force musculaire, soit quant à la portée des organes sensoriels. Le mécanisme vital et l'activité psychique ne s'accompagnent pas comme deux lignes parallèles, soit; mais ce sont deux séries de valeurs complexes semblablement groupées dont les sommes restent toujours exactement proportionnelles.

C'est ce qu'ont trop souvent oublié ceux qui ont traité de « l'âme de la plante », et M. Vignoli lui-même. La grande loi de l'intelligence s'applique, suivant lui, au règne végétal comme au règne animal. Quelle est donc cette loi fondamentale, qu'il appelle une grande et féconde découverte ? La voici : « L'essence de la faculté psychique consiste *dans la coordination spontanée et consciente des moyens par rapport à une fin* » (p. 51). De cette formule, un premier élément est à rejeter, la spontanéité. Ce mot ne peut avoir que deux sens, en effet : ou il signifie la création totale de la force et n'est autre que la liberté absolue, l'acte pur des métaphysiciens; ou bien il indique l'action déterminée au sein de l'organisme par des impulsions internes, impulsions dont l'origine première est toujours une partie de la force cosmique. Nous ne croyons pas que M. Vignoli attribue à la plante la spontanéité absolue, et, quant à cette spontanéité dérivée ou impulsion interne, elle est si loin de constituer une preuve d'activité psychique, qu'elle se voit dans beaucoup de nos machines : sans parler des montres, c'est ainsi que la cloche sonne *d'elle-même* dans un moulin quand le grain manque à la meule, et que le régulateur à boules augmente ou diminue *de lui-même* la quantité de vapeur qui arrive dans le cylindre de la machine à vapeur. M. Vignoli ne soutiendrait pas sans doute que les mouvements de la plante ne sont pas déterminés; qu'ils soient déterminés directement du dehors, ou indirectement du dedans par suite des modifications extérieures antérieurement subies, la différence importe peu pour le problème qui nous occupe. Un second élément plus important de la formule est la conscience. Mais l'auteur affaiblit la portée de son affirmation aussitôt après, en écrivant que l'activité de la plante est inconsciente (p. 53). Dès lors, que reste-t-il ? La coordination des moyens par

rapport aux fins, c'est-à-dire l'organisation et la vie. Or, si toute pensée a pour conditions immédiates les agencements spéciaux de phénomènes physico-chimiques qui caractérisent la vie, il n'est pas vrai que réciproquement toute matière organisée soit capable de pensée. Le fait que les anesthésiques, après avoir aboli en nous la conscience, arrêtent les mouvements vitaux, ne nous autorise pas à confondre les deux ordres de phénomènes, car personne ne nie que l'activité organique soit, comme on le dit en Angleterre, « la base physique de l'esprit, » et il ne faut pas s'étonner que le chloroforme atteigne la conscience avec les conditions les plus immédiates et les plus délicates de la conscience, à savoir les fonctions des centres nerveux. L'ordre même dans lequel les diverses manifestations de l'activité humaine sont abolies peut servir à les distinguer, puisque toute activité psychique peut cesser, alors que les fonctions vitales restent intactes : et encore faut-il reconnaître que là où les fonctions vitales sont puissamment centralisées comme chez l'homme et rattachées intimement au système nerveux cérébro-spinal, les conditions sont mauvaises pour établir la caractéristique de la vitalité indépendamment de la pensée. C'est dans la plante qu'il est nécessaire de l'étudier. C'est là que nous devons chercher si l'organisation, c'est-à-dire la coordination des moyens aux fins, ou en d'autres termes la correspondance de l'être avec son milieu, implique à elle seule quelque degré d'intelligence.

Nous venons de relire attentivement, après le chapitre de M. Vignoli, le chapitre de Hartmann qui résume si magistralement tous les éléments du débat au point de vue allemand, les livres de Darwin *Sur la fécondation croisée et directe*, *Sur la fécondation des orchidées par les insectes*, *Sur les plantes insectivores* et *Sur les plantes grimpantes*, enfin la *Physiologie* de Dutrochet et le livre récent de M. Emery où les phénomènes d'adaptation et de corrélation organique sont soigneusement étudiés. Cet examen terminé, nous demeurons persuadé que, dans toute la série botanique, plus le type végétal se détermine et se perfectionne, plus il est incompatible avec la pensée. Le raisonnement de Hartmann, qui conclut d'une ressemblance presque complète des organismes végétaux les plus simples avec les animaux inférieurs à une ressemblance croissante à mesure que la plante se perfectionne, est un pur paralogisme, car il ne tient pas compte d'une divergence originelle, qui, bien que légère au début, devient énorme si l'on examine les points culminants des deux séries. Darwin considère les mouvements de préhension des vrilles et l'excitabilité des organes qui servent de piéges chez les plantes insectivores comme les traces, accidentellement ravivées par la sélection, d'une faculté

inhérente à tous les organismes végétaux (*les Plantes insectivores*, trad franç., p. 426 et suiv; — *Les Plantes grimpantes, id.*, p. 262). Mais il consent à peine à appliquer dans un seul cas (*Plantes insectivores*, p. 319) le nom d'action réflexe à l'un de ces mouvements. L'absence de nerfs en effet, et la dureté des enveloppes cellulaires qui en est la cause, ont créé dès l'abord entre les agglomérations de cellules végétales et les agglomérations de cellules des animaux, une différence profonde que le progrès des types ne pouvait qu'aggraver. Dans un simple amas de protoplasma en effet, et tant que les enveloppes cellulaires restent molles, des lignes de transmission des mouvements moléculaires peuvent facilement s'établir, en sorte que le défaut de nerfs ne se fait pas sentir encore; mais ce défaut, on le comprend, devient irrémédiable dès que les enveloppes prennent la rigidité propre aux éléments des tissus chez les plantes. Quant à Dutrochet, il ramène tous les mouvements des organes végétaux à deux processus essentiels : la torsion et l'incurvation, et l'analyse qu'il donne de ces deux processus est assez solide pour résister à l'épreuve décisive de la reproduction artificielle. Tel est l'esprit suivant lequel M. Emery explique le sommeil des feuilles et des fleurs, bref tous les mouvements des végétaux.

La difficulté qu'on éprouve à interpréter de la même manière certains appareils étonnamment compliqués comme les fleurs des orchidées, dont quelques-unes lancent leurs pollinies à près d'un mètre de distance dès qu'on touche certains ressorts disposés sur le passage des insectes qui les visitent, cette difficulté, disons-nous, n'effraye pas M. Darwin, et il trouve au contraire que certains détails de cette savante structure s'expliquent plus aisément par la sélection que par toute autre voie.

Donc la coordination des moyens en vue de certaines fins ou la correspondance de l'être avec son milieu ne requièrent dans cet ordre de phénomènes aucune intervention de la conscience, c'est-à-dire aucune représentation des fins à réaliser, du moins dans l'être à qui cette réalisation profite. Jamais la plante n'a besoin de prévision, puisqu'elle ne fait que répondre à des stimulations immédiates. Si les végétaux des tropiques transportés dans nos climats cessent de s'élever à une aussi grande hauteur pour fleurir et pour fructifier, c'est qu'ils rencontrent bien plus bas que dans leur pays natal la couche d'air froid où la floraison est impossible. Si la feuille se tourne et s'avance vers la lumière, c'est qu'elle ressent déjà actuellement et va ressentir davantage de proche en proche l'influence de ses rayons. Si les racines voyagent, comme on dit, à la recherche d'un sol favorable, c'est que quelques parcelles de bonne terre se trouvent mêlées

en quantité croissante dans le sol ingrat qu'elles traversent. On a fait côtoyer à des racines des couches de terre excellente sans qu'elles s'en approchent d'une ligne. Darwin a constaté que les substances les plus nutritives n'exercent aucune action à distance sur les tentacules de la *Drosera*. En un mot, si la plante est vivante, rien ne nous autorise à voir dans son organisation autre chose qu'un mécanisme excessivement complexe, qu'un ensemble de phénomènes physico-chimiques, et des actions directes de même nature mettent seules en branle ces appareils délicats. M. Vignoli se serait trompé en voyant des *buts* là où il n'y a que des *résultats*.

Dès qu'on admet la divergence que nous avons signalée plus haut entre les deux règnes, on trouve que les principes de M. Vignoli s'appliquent au contraire très-légitimement à tout le règne animal. L'animal, pourvu d'un système nerveux et capable de représentation, peut se proposer des fins, au moins prochaines, et c'est en lui l'intelligence et la volonté qui rendent compte en effet de la parfaite adaptation de ses actes aux exigences du milieu. L'instinct n'est pour notre auteur que l'ensemble des habitudes héréditaires; chacune de ces habitudes a été contractée grâce à l'initiative intelligente de certains individus; seulement chaque mode d'activité a cessé d'être conscient en devenant organique dans la transmission héréditaire. L'analyse du mode de penser de l'animal est des plus heureuses (p. 104-111); on remarquera surtout le chapitre où les principes que l'intelligence humaine conçoit sous forme abstraite sont signalés comme faisant partie intégrante des raisonnements implicites que forme l'animal en passant du particulier au particulier (chap VII); on sentira à la lecture de toute cette théorie de l'instinct, appuyée de faits nombreux et décisifs, combien sont désormais impuissants les efforts tentés pour soutenir l'immutabilité de l'activité animale et son caractère exclusivement spécifique. De toutes parts, les esprits les moins prévenus en faveur des animaux s'accordent à reconnaître qu'ils agissent pour des motifs individuels et qui varient avec les circonstances. Ce sera là un des résultats les plus importants de la psychologie comparée dans cette seconde moitié du siècle, et le temps est prochain où il ne sera plus contesté par personne.

L'éloge se passe plus aisément de justifications que la critique; aussi, après cette courte mention de la partie de l'ouvrage qui est la meilleure, selon nous, nous voyons-nous obligés d'en discuter un peu plus longuement la fin, comme nous l'avons fait du commencement. Il s'agit des différences entre l'animal et l'homme.

M. Vignoli est de ceux qui pensent que plus on accorde à l'animal, plus on élève l'homme. Il n'en est pas moins amené à discuter après

tant d'autres les raisons de notre supériorité. Quelle est dans l'activité psychique de l'homme la marque distinctive, la fonction caractéristique ? Il insiste à plusieurs reprises sur cette proposition que l'activité psychique étant la même dans tout le domaine de la vie, il ne peut être question ici de facultés nouvelles. La distinction cherchée doit être trouvée dans l'emploi différent des facultés propres à tous les êtres intelligents. « L'homme, d'animal intelligent qu'il était, se transforme en animal raisonnable et progressif sans cesser d'être le même essentiellement » (p. 173). L'animal en effet a déjà le sentiment de soi-même ; mais en lui ce sentiment est implicite, c'est-à-dire qu'il se lie intimement aux actes qu'il produit, aux affections qu'il éprouve ; il ne saurait se distinguer lui-même des perceptions ou souvenirs particuliers auxquels il est mêlé par une sorte d'immédiation (p. 174). Quand l'animal distingue ses perceptions et ses souvenirs du sentiment qu'il en a, et que ce sentiment devient assez explicite pour être l'objet d'une pensée expresse, bref, quand l'animal a le *sentiment du sentiment de soi,* alors, par le fait même, suivant l'expression familière à M. Vignoli, *il devient intellectuellement homme.* Voilà en quoi consiste la conscience humaine. Ce qui la fait surgir de la conscience animale, c'est ce fait du *redoublement.* Il n'est pas un seul de nos lecteurs qui ne reconnaisse dans ce redoublement la faculté classique et dont le privilége exclusif a été tant de fois attribué à l'homme, la réflexion. M. Vignoli l'avoue lui-même (p. 179). Pourquoi ne pas se servir du terme ordinaire ? Un mot nouveau ne constitue pas une découverte. C'est au contraire, à notre avis, une bonne fortune pour M. Vignoli de se trouver ici d'accord avec la psychologie traditionnelle, avec le sens commun et avec les recherches de l'école expérimentale. « Tout ce qui ne peut exister sans la conscience réfléchie, dit M. Joly, l'animal ne l'a pas ; et il a tout ce qui peut exister sans elle » (*l'Homme et l'Animal,* p. 258). H. Spencer énonce une idée analogue lorsqu'il distingue entre la présentation simple, la représentation et la re-représentation, celle-ci étant réservée aux cerveaux les plus hautement organisés. C'est donc un point acquis en psychologie que l'animal ne réfléchit pas et que l'homme réfléchit. Mais est-ce là un résultat dont la science de l'esprit puisse je ne dis pas s'enorgueillir, mais se contenter ? Ce qu'il faudrait savoir et ce que M. Vignoli ne paraît pas se soucier de découvrir, c'est le moyen de déterminer au moins approximativement où commence la réflexion et où finit l'immédiation ? A quel signe reconnaître qu'un être a le sentiment du sentiment de lui-même, ou n'a que le sentiment de lui-même, sans « redoublement » ? Quelle structure cérébrale correspond à la conscience simple, quelle à la cons-

cience réfléchie? L'auteur a cru trouver dans son *raddoppiamento* une solution ; à notre avis ce n'est qu'un problème.

Problème d'autant plus inévitable que suivant lui le phénomène s'est produit tout d'un coup, instantanément (p. 170 et 185). Quand? où ? comment ? Il ne le dit pas et feint d'ignorer que ces questions peuvent lui être posées. Cependant il valait la peine de s'interroger sur la cause prochaine d'un événement que lui-même appelle « profond, solennel, prodigieux, » qu'il célèbre avec emphase, et qui a tellement métamorphosé l'être en qui il s'est accompli, que c'est une « immense illusion » de ne voir entre lui et les autres êtres vivants qu'une différence de degré (p. 172). Heureux M. Vignoli, s'il se comprend lui-même quand il a présentes à l'esprit les deux affirmations essentielles qui résument, selon lui, la différence entre l'homme et la bête : l'animal devient intellectuellement homme sans acquérir une seule faculté nouvelle, par l'emploi nouveau des facultés qu'il avait déjà, — et l'homme diffère de l'animal autrement qu'en degré! Pour nous, l'intelligence de ce précieux phénomène du redoublement instantané qui fait qu'un être diffère d'un autre en nature sans cesser d'être le même nous paraît d'autant plus difficile que nous nous rappelons un passage du même auteur où il affirme déjà que la différence entre l'animal et la plante tient exclusivement à ce que le premier a le *sentiment explicite* de lui-même (490). Devons-nous croire que l'homme a seulement une conscience *plus explicite* que l'animal et que la plante ? Mais nous venons de voir que ce serait une « immense illusion ». Comment se fait-il dès lors que le sentiment explicite, après avoir servi à différencier l'animal de la plante, serve encore à différencier la nature humaine de la nature animale? Tout cela ne va pas sans quelque mystère.

Passons sur les pages où M. Vignoli célèbre lui-même « la profondeur, l'ampleur et la simplicité » de la loi qu'il a « découverte », et examinons les caractères qu'il attribue à l'industrie humaine pour la mieux distinguer de l'industrie animale. D'abord, nous dit-il, l'animal se sert directement de ses organes pour agir sur la matière, tandis que l'homme se sert d'une partie de la matière plus ou moins compliquée pour agir sur le reste; bref, le premier n'a pas d'instruments, et le second en emploie un nombre infini. Ensuite les œuvres de l'animal n'ont jamais d'autre but que la satisfaction d'un besoin ; elles trouvent toutes leur raison d'être dans une utilité que leur auteur en retire : l'homme seul édifie et travaille en se proposant pour but la satisfaction d'un sentiment esthétique et moral; tels sont les monuments qui se rapportent au culte, aux fastes nationaux, à la commémoration des morts, à l'ornementation de lieux divers, places,

promenades, etc. Enfin les changements que l'homme a opérés sur la surface de la planète terrestre sont bien plus considérables que ceux dont l'activité des animaux est l'origine. Ces remarques sont justes, mais à une condition : c'est qu'on reconnaisse que les différences ne portent ici que sur l'extension diverse des caractères signalés, très-minime chez l'animal, immense chez l'homme. Ainsi M. Vignoli n'ignore pas le rôle qu'ont joué des animaux infiniment petits dans la constitution de puissantes assises géologiques, ni que c'est à des polypes que des archipels entiers doivent leur naissance; il sait quelle part est dévolue aux oiseaux et aux insectes dans la dissémination des graines et des poussières fécondantes; et le tableau qu'il trace au début de son livre de l'activité inouïe de ces myriades d'ouvriers qui peuplent les profondeurs des mers et la surface du globe, tableau trop brillant certes et trop complet pour que nous ayons l'idée de le recommencer, est la meilleure réponse qu'on puisse opposer aux exagérations de ses dernières pages. Il connaît aussi combien les animaux sont avides de parures et que, du bas en haut de l'échelle zoologique, la reproduction est accompagnée d'un déploiement de magnificences qui semble souvent dépasser les nécessités de la fonction. Par exemple, les temples d'amour du chlamydère ne sont pas édifiés en vue d'une satisfaction physique. D'autre part, les édifices religieux et mortuaires sont considérés à l'origine comme les demeures effectives des divinités et des mânes : et il n'est pas un art dont on ne puisse signaler les origines utilitaires. Enfin, si l'animal en général se sert de son corps plus que d'instruments « objectifs », il faut bien reconnaître, quoi qu'en dise M. Vignoli, que la toile de l'araignée, le piége du fourmi-lion, le gâteau de l'abeille, le nid de l'oiseau sont des instruments véritables, quoique très-simples par rapport aux nôtres : de ce que l'animal se sert de ses organes pour les fabriquer, nous ne voyons aucune conséquence à tirer, si ce n'est que son industrie est étonnamment moins compliquée que la nôtre, car nous aussi nous servons de nos mains pour fabriquer nos instruments premiers. Nous nous rappelons à cette occasion de quelle surprise nous fûmes saisi, quand un jour, au Jardin botanique du Havre, ayant observé l'air embarrassé, suppliant d'un petit singe qui frappait inutilement une noix sur le sol, nous lui donnâmes un caillou et que nous le vîmes s'en servir de la manière la plus naturelle du monde pour briser la coquille. On entendait près de là le bruit de la machine à vapeur qui fait monter l'eau de mer dans les bacs de l'aquarium, et nous ne pûmes nous empêcher de rapprocher par la pensée les deux *instruments*. On comprend du reste que, quand on compare des points aussi éloignés d'une même

série de phénomènes, il ne semble pas suffisant de les déclarer différents en degré les uns des autres. Au fond les deux expressions : différence de degré et différence de nature, comportent un sens très-large ; à des choses identiques nous donnons des noms divers quand les proportions changent ; par exemple, une compagnie, un régiment, une armée, — un campement de sauvages, un village, Paris ou Londres, sont des choses différentes en nature, et l'ivresse n'est pas plus la folie que le regret n'est le désespoir. Il se pourrait qu'il n'y ait sous ce grand débat qu'une querelle de mots.

L'essentiel est que l'homme soit rassuré sur sa primauté. Mais, pour lui donner ce sentiment de sécurité dans la possession du premier rang, il n'est pas nécessaire de recourir aux subtiles distinctions où M. Vignoli s'est embarrassé et que l'on rencontre avec peine dans un ouvrage si large comme conception générale, si abondamment et si éloquemment écrit. L'auteur croit-il sérieusement que si ces distinctions étaient réduites à des intervalles quantitatifs, nous courrions risque de voir les animaux actuels rompre les barrières qui les séparent de nous et nous dépasser dans la voie de la perfection ? Est-ce pour effrayer les imaginations faibles ou par une crainte que de très-récentes études biologiques expliqueraient seules, qu'il considère comme possible la transformation des intelligences des chauves-souris en intelligences humaines ? Il est vrai que, pour un psychologue persuadé comme M. Vignoli de la *libre et irrégulière manifestation de l'activité psychique* à travers le règne animal indépendamment de la structure organique (p. 41), tout est possible en fait de métamorphoses. Il y a cependant un fait qui devrait l'avertir de l'invraisemblance de telles hypothèses. Quand la civilisation rencontre dans son extension progressive une peuplade sauvage, il faut que celle-ci se soumette ou périsse, et, soumise, elle périt encore : que sont devenus les Indiens de l'Amérique du Nord au contact des populations Européennes ? Ce que des hommes n'ont pu faire, à savoir lutter contre les races humaines civilisées, est-ce que des animaux, quels qu'ils soient, en les supposant cent fois plus intelligents qu'ils ne le sont, peuvent seulement songer de l'entreprendre ? Or, pour se développer en paix à côté de nous et trouver les loisirs nécessaires à un progrès que leur structure cérébrale leur rend d'ailleurs à jamais impossible, il faudrait qu'ils nous eussent vaincus dans la lutte pour l'existence. C'est là une idée aussi ridicule que celle de ce successeur de notre race que nous devons rencontrer un jour, dit Quinet, « au coin d'un rocher, » tout prêt à nous supplanter dans la domination de la terre.

A. Espinas.

J. LOCKE

D'APRÈS DES DOCUMENTS NOUVEAUX [1]

II. L'ŒUVRE DE LOCKE ET SON ROLE PHILOSOPHIQUE.

Ceux pour qui le génie est une faculté surhumaine, un don à part, doivent penser, en lisant la vie de Locke, que peu d'hommes célèbres en ont été plus dépourvus. Nulle précocité, pas même une vocation décidée. A trente ans et au delà, il ne sait pas encore s'il sera clergyman ou médecin ; un moment il est diplomate, puis homme politique, partagé à tout instant entre les occupations les plus diverses. Jamais philosophe ne s'est moins absorbé dans ses pensées, n'a plus vécu de la vie de tout le monde. Homme d'action autant ou plus qu'homme de méditation, il ne se propose pas d'emblée un objet d'étude spéculative : c'est la pratique qui le conduit à la théorie. Mêlé aux troubles religieux, aux luttes politiques, à l'administration, il est amené par les circonstances à toucher à tout. Mais, en toute question, les difficultés pratiques soulèvent les problèmes théoriques ; le pouvoir dépend du savoir, et le remède suppose la connaissance du mal. C'est ainsi que Locke devient philosophe. Il l'était, il est vrai, par tempérament, en ce qu'il avait l'esprit curieux et libre, une entière sincérité vis-à-vis des autres et de lui-même, l'humeur d'un vrai sage. Mais ces qualités manquaient chez lui d'audace, de grandeur. Il était trop tempéré. Si rare que soit cette disposition qu'il avait « à suivre exclusivement la raison dans toutes les affaires de la vie, petites et grandes, et en toutes ses opinions[2], » il faut quelque chose de plus ou de moins pour enlever d'abord l'admiration. Locke n'a ni l'inspiration de Platon, ni la profondeur d'Aristote, ni la puissance systématique de Descartes, ni les témérités superbes et l'omniscience de Leibnitz, ni la vigueur de Kant. N'étant pas de force à oser autant, il ne pouvait s'élever aussi haut. Il avait trop de raison pour avoir autant de génie.

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.
2. Lady Masham, dans Fox Bourne, t. II, p. 540.

Et pourtant Locke, sans contredit, est un très-grand homme. Dans ce que nous savons déjà du rôle qu'il a joué et des services qu'il a rendus, il y a largement de quoi nous faire comprendre l'orgueil qu'il inspire à ses compatriotes. Mais nous lui devons beaucoup, nous aussi, et il n'a rien à craindre d'un examen impartial de ses titres. Avec un esprit plutôt droit qu'éclatant, des procédés de travail modestes, peu de prétentions, et, en somme, pour principale force des qualités morales, il a été lui aussi un créateur et un maître à sa manière et nous a pour sa grande part ouvert les voies. C'est là un génie d'un autre genre. Une certaine froideur d'imagination peut être en effet compensée par une rectitude de jugement exceptionnelle. Un bon sens imperturbable, fût-il un peu étroit, est une originalité comme une autre, et de bon aloi, quand il s'inspire d'un sens moral très-sûr chez un esprit très-fin.

Je ne dirai qu'un mot de l'écrivain : l'Angleterre reconnaît en Locke un de ses meilleurs prosateurs. Non-seulement son style philosophique est un modèle de simplicité et de clarté ; mais ses lettres sont d'un tour élégant, familier, moitié mélancolique, moitié enjoué, tout à fait personnel et fort agréable. Un de ses correspondants le comparait à Voiture : c'était alors l'expression la plus haute de l'admiration ; mais en réalité ses lettres ont infiniment moins vieilli que celles de Voiture et sont d'une bien autre portée. Il y en a de tous les tons et de tous les genres ; les unes rappellent celles de Descartes, quoique moins abstraites ; d'autres feraient songer à Mme de Sévigné, si un homme et un Anglais pouvait approcher de cette souplesse féminine ; d'autres enfin, avec une verve moins entraînante, mais plus de profondeur peut-être et plus d'accent, sont presque dans le goût de Voltaire.

C'est à Voltaire aussi qu'on pense tout d'abord en jetant les yeux sur l'œuvre non plus de l'écrivain, mais du philosophe, et en tâchant de mesurer son influence. On sait que Voltaire aimait à l'appeler son maître, qu'il fut le premier à le faire connaître en France, et qu'il lui emprunta (non pas servilement, il est vrai) presque tout ce qu'il eut de doctrine philosophique [1]. Mais ce qui frappe plus encore, c'est l'identité de leurs aspirations dans les questions d'ordre pratique. Sans doute, Voltaire était doué de telle sorte qu'il n'est presque rien dans ses écrits dont on ose dire qu'il l'a emprunté et ne l'eût point pensé de lui seul. Mais, s'il était tout particulièrement propre à goûter partout le bon sens et la raison , il est difficile de ne pas croire que son séjour en Angleterre et la lecture de Locke ont tout au moins fortifié ses dispositions naturelles, déterminé la direction dominante

1. V. Ern. Bersot, *la Philosophie de Voltaire.*

de sa pensée, exalté et alimenté sa verve, par exemple en faveur de la tolérance et de la religion naturelle. De sorte que c'est à Locke qu'il faut faire remonter en grande partie l'action si puissante exercée par Voltaire sur la formation de l'esprit moderne. Toutefois je n'ai pas à insister sur ce point, ne me proposant nullement d'étudier les rapports de Locke avec tel ou tel penseur en particulier. Ceux qui se plaisent à ces rapprochements, toujours un peu artificiels, trouveront ici des indications et des lumières ; mais mon objet est plus général : après avoir fait revivre de mon mieux la physionomie historique de Locke, je voudrais faire revivre sa pensée et retracer la genèse de ses idées, c'est-à-dire montrer les circonstances qui ont déterminé son point de vue et sa méthode, et signaler les traits saillants du corps de doctrine qu'il a laissé.

A mes yeux, aucune lecture particulière n'exerça une influence décisive sur Locke ; autant qu'aucun autre philosophe, il fut lui-même, c'est-à-dire tel que le faisaient ses qualités natives et son milieu. Sans doute, à chaque époque, le milieu comprend, entre autres choses, les livres et les systèmes antérieurs, qui contribuent plus ou moins à le former, selon qu'ils ont fait plus ou moins de chemin dans les esprits. A ce titre, tout philosophe doit quelque chose à tous ceux qui l'ont précédé. On subit l'action d'un ouvrage avant de l'avoir lu, même sans jamais le lire. On respire les idées qui sont dans l'air. Elles circulent par la conversation des gens instruits bien avant de passer dans l'enseignement ; la littérature s'en imprègne et leur sert de véhicule. Je ne dis rien de ces milliers de *Revues* et de publications périodiques de tout genre, qui aujourd'hui répandent les idées si vite et si loin : Locke n'a pas connu dans sa jeunesse ces excellents instruments d'étude, qui ont apparu pour la première fois de son vivant. Mais, curieux comme il était, et plein de répugnance pour la philosophie surannée de l'École, on peut croire que de très-bonne heure il s'est assimilé toutes les nouveautés qui lui arrivaient n'importe de quelle manière, tout ce qui directement ou non pouvait venir jusqu'à lui de Bacon, de Hobbes ou de Descartes. Ce que je tiens pour certain, c'est qu'il n'a été proprement le disciple d'aucun de ces philosophes, ni de personne ; que Descartes, à qui il doit le plus, lui a rendu sans doute le service de le réconcilier avec la philosophie et d'exciter sa curiosité, mais sans lui fournir ni sa méthode ni aucune partie essentielle de son dogme ; qu'enfin, son œuvre a eu pour source avant tout son propre tempérament intellectuel et moral, sollicité par les circonstances de toutes sortes au milieu desquelles il a vécu.

Un premier point mis hors de doute par l'histoire même de sa

jeunesse, c'est que la scolastique de ses maîtres le trouva absolument rebelle, faillit le dégoûter à tout jamais de la philosophie, par conséquent n'eut point d'action sur lui, si ce n'est en irritant et fortifiant toutes ses tendances contraires. Maintenant, qu'il dût en partie à Bacon son horreur du syllogisme et de la dialectique scolaire, son goût pour les faits et l'expérience, je n'oserais pas le nier ; mais à coup sûr il ne lui en fut redevable qu'indirectement et, ce me semble, dans une faible mesure. On ignore, en effet, à quel âge il lut le *Novum Organum*, et il n'est dit nulle part qu'il en eût reçu une profonde impression. Le plus probable est que, à l'époque où il connut ce code de la recherche inductive, il était déjà tout détaché des disputes d'école, tout pénétré de l'esprit qui anime l'*Instauratio Magna*. Cet esprit, en somme, était le sien, comme il avait été celui de Bacon. C'était moins, en effet, l'inspiration personnelle d'un génie créateur, que la commune aspiration de toutes les intelligences ouvertes et libres, dans une époque de grande rénovation scientifique. Tout le monde sait que Bacon n'a ni inventé ni même pratiqué utilement pour son compte la méthode expérimentale, mais que, témoin passionné des grandes découvertes du XVI[e] siècle, il s'est borné à analyser minutieusement les procédés auxquels était dû cet essor des sciences de la nature. Il a donné les règles de l'observation et de l'expérience ; mais d'autres déjà les avaient appliquées d'instinct. Le service qu'il a rendu (et il est encore immense) a été de tirer ces règles au clair dans des formules précises, quoique un peu compliquées, et surtout de répandre le respect et le goût des sciences en les célébrant avec autant d'autorité que de verve [1]. Eh bien, encore une fois, il se peut, il est même nécessaire, que Locke ait subi à quelque degré l'influence de cette apologie de la méthode inductive, si retentissante et qui venait de si haut ; mais on peut en dire autant de toute sa génération, et Bacon ne fut nullement pour lui en particulier un révélateur. La tendance empirique est un des traits de l'esprit anglais : elle était chez Locke aussi forte que chez aucun autre, il était homme à écrire le *Novum Organum* s'il n'eût été écrit avant lui. Il ne faut donc attribuer à personne qu'à lui-même sa préférence pour la recherche expérimentale, sa tendance à demander la vérité à l'examen des faits, non aux déductions logiques ou théologiques. Loin qu'il eût besoin de puiser cette disposition dans la lecture de Bacon, je dirais plutôt qu'il fallait qu'elle fût bien forte en lui pour qu'il fît cette lecture et y prît goût. N'oublions

1. Voy. les diverses histoires de la philosophie, et, dans la *Revue philosophique* de l'an dernier (février 1877), l'étude de M. Lévêque sur *Fr. Bacon, métaphysicien*.

pas, en effet, que Bacon n'était alors ni classique, ni aucunement en faveur à Oxford : tout au plus s'il y était toléré, et cela même n'est pas sûr. L'Université avait bien, en 1623, dans un compliment officiel, appelé Bacon « puissant Hercule, de qui la main a reculé les colonnes de la science.... » mais cela n'avait pas empêché la logique dite d'Aristote de continuer à régner exclusivement dans les colléges, et si les ouvrages de Bacon n'étaient pas, au temps de Locke, sévèrements proscrits, au moins n'étaient-ils lus qu'en dehors des exercices réguliers et en haine de la routine, par les esprits à demi rebelles, déjà en train de s'émanciper.

Hobbes ne fut ni davantage ni autrement le maître de Locke. Le meilleur historien anglais de la philosophie va même jusqu'à donner pour certain que Locke ne lut jamais Hobbes. « Cela peut paraître incroyable, dit M. Lewes, mais je suis convaincu que c'est la vérité. C'est une nouvelle preuve de son peu de lecture. Nulle part il ne fait allusion à Hobbes en termes d'où l'on puisse conclure qu'il l'avait lu. Dans les deux seuls passages qu'on peut alléguer, l'allusion est si lointaine et si peu précise, qu'elle prouve presque évidemment le contraire[1]. » Sans aller aussi loin, j'incline à croire tout au moins qu'on se trompe fort quand, relevant un à un les points de ressemblance qu'il peut y avoir entre les écrits politiques de Locke et le *de Cive*, ou bien entre l'*Essai sur l'entendement* et le *Treatise of human nature*, on se laisse aller à forcer les analogies et surtout à y voir les signes d'une influence directement subie. M. Fox Bourne pourrait être plus net sur ce point ; mais, autant qu'on en peut juger par les rapprochements qu'il indique, il paraît trop croire à des emprunts, dans des cas où il n'y a qu'une certaine communauté de vues, tenant peut-être simplement à une similitude partielle de tendances, et presque insignifiante en comparaison des profondes différences de doctrine. M. Lewes s'élève avec force contre l'interprétation injuste qui consiste à exagérer la parenté de l'empirisme savant et subtile de Lock avec le sensualisme de Hobbes, à peine en progrès sur celui de Démocrite. Et M. Fox Bourne avoue lui-même que si Locke apprit de quelqu'un à prendre la sensation comme point de départ de la théorie de la connaissance, ce fut peut-être moins de Hobbes que de Gassendi, qu'il lut certainement, quoique tard, et dont il goûtait fort le néo-épicurisme délicat, le solide esprit critique, le théisme fondé sur l'expérience. Mais en réalité, pour incliner vers une psychologie empirique et une morale utilitaire, il n'avait besoin d'aucun exemple : il lui suffisait d'être de son pays, de son temps et de ce tempérament intellectuel qui se fait voir à chaque page de sa vie.

1. Lewes, *Biogr. Hist. of Philos.*, p[t] 2, 3[d] epoch., 3[d] edit., 1857.

Avec Descartes, Locke a ceci de commun, qu'il s'affranchit de bonne heure de la sujétion de ses maîtres, méprise les disputes de l'école et cherche la vérité en toute indépendance « dans le grand livre du monde ». Ici, nous devons reconnaître quelque chose de plus qu'une simple conformité de goûts, puisque lui-même proclamait hautement le plaisir et le profit qu'il avait trouvé à lire Descartes, le regret qu'il avait de ne pas avoir connu plus tôt un tel guide. Il est hors de doute que Descartes le fit penser, le réconcilia avec la philosophie, et par ses témérités mêmes, aiguillonna sa curiosité en provoquant sa critique. Il le suscita donc et le révéla à lui-même. Mais c'est tout, et certes ce n'est pas peu. Aller plus loin, prétendre qu'il le forma tout à fait et lui fournit plus qu'une occasion de méditer, plus qu'une excitation à oser être lui-même, ce serait méconnaître la différence presque radicale de deux esprits qui n'ont guère eu de commun que l'enthousiasme de la vérité, et de deux philosophies qui ne se ressemblent que par la prétention de reposer sur l'évidence directe. Je sais bien qu'il y a dans celle de Descartes, si vaste, si compréhensive, deux tendances opposées, dont l'une était trop d'accord avec la tournure d'esprit de Locke pour que les pages du *Discours de la méthode* où elle se manifeste en un si beau langage n'aient pas contribué fortement à fixer la direction de sa pensée ; mais cette tendance-là est accessoire chez Descartes, dominante et presque unique chez Locke : voilà pourquoi je crois beaucoup plutôt à une disposition naturelle de celui-ci, renforcée par certaines pages et certains exemples de celui-là, qu'à une filiation proprement dite. Oui, Descartes lui aussi avait été un apologiste de l'observation et de l'expérience, mieux encore, physicien, anatomiste, physiologiste ; il avait infiniment plus que Bacon, et autant que personne de son temps, donné l'exemple d'interroger directement la nature. C'est par là, sans nul doute, qu'il avait séduit l'étudiant d'Oxford, que disputait à la théologie un goût irrésistible pour la médecine et les sciences naturelles. De même, il a jusqu'à un certain point inauguré la méthode psychologique moderne, en demandant son point de départ au témoignage immédiat de la conscience. Mais, ne l'oublions pas, il s'en faut de tout que le caractère général de la philosophie cartésienne soit empirique, que le principal service rendu par Descartes à la science soit dans les expériences qu'il a faites ou suscitées.

Mathématicien avant tout (ce que Locke n'était nullement), sa méthode est essentiellement déductive. A peine a-t-il trouvé, dans le sentiment invincible de son existence comme sujet pensant, une vérité à la fois simple et certaine, que, traitant « selon la méthode des géomètres » cette vérité unique (vérité d'expérience si l'on veut,

bien que déjà présentée elle-même sous la forme d'une conclusion), il en tire aussitôt *à priori*, par une longue suite de raisons nécessaires, toutes les autres vérités dont se compose sa philosophie. N'est-il pas clair par là qu'il a préconisé l'évidence rationnelle et pratiqué l'analyse abstraite des concepts, beaucoup plutôt que recommandé l'observation des faits de conscience? Son vrai disciple, c'est Spinoza. Édifier sur quelques définitions un système où tout s'enchaîne *more geometrico*, c'était là être plein de l'esprit de Descartes.

Et la physique cartésienne, par où vaut-elle, sinon par cette admirable conception du mécanisme universel, conception aussi peu empirique que possible, puisque, de l'aveu même de Descartes, elle lui est apparue comme une suite nécessaire de la nature de Dieu? Tout ce que nous savons du monde, en effet, découle des perfections de Dieu : la véracité divine nous garantit seule l'existence des choses ; et si nous devons croire *à priori* qu'une quantité constante de mouvement subsiste sous la variété infinie des phénomènes, c'est que la volonté divine est immuable. Qu'on lise l'étude de M. Huxley sur Descartes, on verra que le savant qui a loué notre grand philosophe avec la plus haute compétence comme avec la plus chaude admiration (hommage doublement précieux de la part d'un étranger) parle à peine de ses recherches expérimentales, ou des observations dont il a étayé son système, mais proclame très-haut, au contraire, que c'est par son esprit géomètre, ses intuitions rationnelles et ses vues systématiques, voire même celles qu'on a le plus critiquées, comme la théorie de l'animal machine, qu'il a été à la lettre le père de la philosophie et de la science modernes. Cela étant, je demande si l'on trouve des rapports bien nombreux et bien étroits entre les hardiesses de cette vraie méthode cartésienne et l'empirisme de Locke, si près des faits, si modeste d'allure. Je ne médis pas de la prudence de Locke, de ses lenteurs, de ses humbles visées : c'est précisément de tout cela qu'il faut le louer, quand on reconnaît ses services, car c'est en cela même qu'il innovait. Quelques-uns iraient volontiers jusqu'à dire qu'il était par là beaucoup mieux que Descartes lui-même dans l'esprit de nos savants contemporains ; et c'est vrai en un sens, quoiqu'il n'y ait aucune comparaison possible entre une utile leçon de circonspection et un coup de génie ouvrant les voies à toute la spéculation ultérieure, orientant à nouveau les esprits. Mais, quoi qu'il en soit, c'est un fait que la timidité dogmatique fut le caractère propre de Locke, comme la témérité celui de Descartes.

Écoutons sur le philosophe anglais le jugement de M. Taine, qui

le connaît bien et n'est point hostile à ses tendances : « Locke tâtonne, hésite, n'a guère que des conjectures, des doutes, des commencements d'opinion que tour à tour il avance et retire, sans en voir les suites lointaines et surtout sans rien pousser à bout. En somme, il s'interdit les hautes questions et se trouve fort porté à nous les interdire... Ce sont nos limites qu'il cherche ; il les rencontre vite et ne s'en afflige guère. Enfermons-nous dans notre petit domaine et travaillons diligemment. « Notre affaire en ce monde « n'est pas de connaître toutes choses, mais celles qui regardent la « conduite de notre vie [1]. »

Quelle différence entre cette sagesse un peu étroite, cette philosophie froidement ingénieuse, toujours près de terre, et le haut vol des cartésiens de race ! Laissons donc à Locke le mérite d'avoir été surtout par lui-même ce qu'il a été. Avouons que si Descartes agit beaucoup sur lui, ce fut moins d'une manière positive, par ce qu'il lui fournit directement, qu'en donnant l'éveil à son esprit et en provoquant de sa part une réaction.

Les véritables causes déterminantes du cours que suivit la pensée de Locke furent avant tout ses aptitudes propres et les circonstances au milieu desquelles ses dispositions natives eurent à s'exercer. Ses aspirations intellectuelles et morales, en harmonie avec son tempérament physique, et moitié encouragées par un milieu favorable, moitié surexcitées par un milieu contraire, voilà ses vrais maîtres. Né Anglais et dans une famille occupée de négoce depuis plusieurs générations, il était naturel qu'il eût plus de penchant pour la pratique que pour la haute spéculation. Et, en fait, les circonstances aidant, il fut, comme je l'ai dit, homme d'action autant que philosophe, ne vint à la théorie que par besoin de lumières et de règles pour la vie pratique. Venu dans un temps de grandes secousses politiques et religieuses, témoin des désordres que cause la violence aveugle des partis, les questions d'ordre social devaient le préoccuper avant tout, et sa raison, son humeur pacifique et sociable, son peu d'ardeur dogmatique, tout le portait à les résoudre dans le sens de la tolérance et de la liberté. Sa liaison avec Shaftesbury ne pouvait que le fortifier dans les mêmes tendances et, en le jetant dans la vie publique, multiplier pour lui les occasions de méditer sur ces mêmes questions. D'autre part, il était trop avide de connaissances positives et directement utiles pour ne pas se tourner vers les sciences physiques, et peut-être les préoccupations que lui donna de bonne heure sa propre santé ne furent-elles pas

1. *Histoire de la littérature anglaise*, liv. III, chap. III, p. 310 de la 2e édit. 1866.

étrangères à sa prédilection pour la médecine. En tout cas, les amis dont ce goût de l'expérience le rapprocha, Boyle et Sydenham par exemple, n'étaient pas faits pour le contrarier. Il n'est pas jusqu'aux obstacles qu'il rencontra de la part des théologiens, qui n'aient dû contribuer à l'éloigner des études scolastiques auxquelles il répugnait naturellement, et à accentuer ses préférences empiriques. Pour tout cela, il n'était pas besoin de l'influence directe de Bacon ou de Hobbes.

En même temps, il était impossible qu'il ne gardât rien de ses études théologiques. L'empreinte qui lui en resta nous explique en partie le caractère propre de son empirisme; mais j'avoue qu'il faut y joindre l'influence de Descartes. De là, ces tempéraments apportés à ses tendances dominantes. De là, en politique un libéralisme mêlé encore d'exigences théologiques, et en philosophie un sensualisme spiritualiste, résultant si bien d'inspirations opposées, que des contemporains purent y trouver en germe le matérialisme, tandis que l'idéalisme de Berkeley allait en sortir d'un autre côté. — Mais peu importaient à Locke les conséquences extrêmes ; il était l'homme du monde le plus décidé à ne rien pousser jusqu'au paradoxe. Sa philosophie porte en toutes ses parties la marque de cette sagesse obstinée (heureusement relevée par beaucoup de finesse) et de cet esprit de mesure, qui étaient le fond de son naturel. Locke est un des meilleurs exemples de cette vérité familière au criticisme français, que nos opinions théoriques dépendent de notre caractère et que nous nous mettons tout entier dans nos croyances. — Tout compte fait, il dut moins à ses maîtres et à ses lectures qu'à ses aptitudes mentales développées par son milieu ; mais, dans sa façon de réagir à l'égard de ce milieu et d'exercer ces aptitudes, il faut reconnaître comme prépondérante l'action même de sa personnalité morale.

Voyez sa méthode, et d'abord ce qui la trahit le mieux que tout le reste : ses procédés de travail. Quelle patience, quel soin du détail, quel esprit d'ordre dans ces cahiers de recueils qu'il se fait à lui-même, dans ces registres d'observations météorologiques, remplis jour par jour durant tant d'années ! Nulle information n'est jamais dédaignée, quelle qu'en soit la matière, si minime qu'en puisse paraître l'importance. D'autres n'ont pas assez le respect des faits ; Locke en a le culte, ou plutôt la superstition. Il les emmagasine tous, à tout hasard : l'interprétation viendra quand elle pourra ; il sait attendre. Pas la moindre hâte de produire. S'il amasse, c'est surtout pour sa propre instruction. Lentement, à loisir, il accroît sa provision de matériaux, puis les range, se fiant pour ainsi dire au temps et aux

hasards de ses réflexions pour trouver le parti à en tirer. Seulement ses réflexions étaient incessantes, et il les recueillait au fur et à mesure, se défiant de sa mémoire. « On doit toujours avoir sur soi de quoi écrire, disait-il, et noter soigneusement toutes les pensées de quelque importance qui peuvent venir..... Les réflexions qui surgissent soudain sans qu'on les cherche sont d'ordinaire les plus précieuses de toutes ; il faut aussitôt s'en emparer, car il est rare qu'elles reviennent [1]. » C'est ainsi qu'il fécondait par ses méditations personnelles les faits avidement accumulés : autrement, il n'eût pas été philosophe.

Mais s'il était abeille, non simplement fourmi, pour parler le langage de Bacon, les preuves surabondent de son mépris pour les « toiles d'araignée » de la méthode déductive. Dans la première page philosophique qu'il ait écrite [2], on trouve déjà cette phrase caractéristique : « *Necessity wast the first finder-out of moral philosophy, and experience (which is a trusty teacher) was the first master thereof.* » Et l'*Éthique*, « nécessaire au gouvernement de la vie humaine, » la *Physique*, « qui nous fait connaître le monde et les choses qu'il contient, » sont données comme les parties essentielles de la philosophie, la *Dialectique* n'étant qu'un moyen de les faire avancer l'une et l'autre, un instrument à leur service. Le même esprit éclate partout dans Locke et fait l'unité de ses écrits ; mais le remarquable fragment [3] *de Arte medica* (1669) est particulièrement explicite à ce sujet. « Ceux qui s'appliquent sérieusement à manipuler et arranger des abstractions se donnent beaucoup de peine pour peu de chose et feraient aussi bien de reprendre, étant hommes, leurs poupées d'enfants. Pourquoi les ont-ils quittées pour jouer avec ces idées vides et sans réalité, vraies poupées de notre imagination et de notre fantaisie, qui, avec quelque habileté qu'on les habille, ne sont encore, après qu'on les a bercées quarante ans, que des jouets inertes et inutiles ?... » — « Il n'y a de connaissances vraiment dignes de ce nom que celles qui conduisent à quelque invention nouvelle et utile, qui apprennent à faire quelque chose mieux, plus vite et plus facilement qu'auparavant. Toute autre spéculation, fût-elle curieuse et raffinée, eût-elle des apparences de profondeur, n'est qu'une philosophie vaine et paresseuse, une occupation de désœuvrés. »

1. Locke to Samuel Bolde, 6 may 1699.

2. Elle a pour titre « Philosophy » et « Of the Kinds of teaching moral philosophy ». Cette sorte de note insérée par lui, vers l'âge de 24 ans, dans le *Memorandum-book* de son père, est la première trace que nous ayons de sa pensée. Il n'y a d'antérieur, dans tout ce qui reste de lui, qu'une recette « pour faire de l'encre brillante », écrite aussi de sa main.

3. Récemment retrouvé : *Shaftesbury Papers*, série VIII, n° 2.

Il est vrai que Locke ne parle ici que de la médecine et a mille fois raison de s'élever contre l'abus de l'hypothèse et du raisonnement abstrait dans cet art « utile entre tous », qui plus qu'aucun autre a dû à l'observation et à l'expérience son origine et ses progrès. Mais, visiblement, sa critique porte plus haut, et il faut voir une profession de foi générale, je dirais presque la clef de tout son œuvre dans cette page, que je traduis en l'abrégeant [1] : « Où n'en serait pas aujourd'hui la science, si les hommes avaient toujours employé l'effort de leur pensée à ajouter leurs propres observations à celles de leurs prédécesseurs ? Mais, au lieu de se contenter du savoir dont ils étaient capables et qui leur était utile, ils ont voulu à toute force, dans leur orgueil, pénétrer les causes secrètes des choses, poser des principes *à priori* touchant les opérations de la nature, prescrire pour ainsi dire à Dieu lui-même les lois selon lesquelles il était tenu d'agir. Comme si nos facultés, si étroites et si faibles, pouvaient faire autre chose qu'observer et retenir certains phénomènes, effets de certains autres, mais effets produits d'une manière absolument insaisissable pour nous ! car n'est-il pas naturel que cette grande et curieuse machine, l'univers, ne puisse être entièrement entendu que par l'intelligence suprême dont elle est l'œuvre ? L'homme, se mettant pour ainsi dire à la place de Dieu, a fait hardiment appel à son imagination partout où l'observation lui faisait défaut ; et quand il ne pouvait découvrir les principes, les causes et les procédés du travail de la nature, il se les est figurés à sa fantaisie, se faisant ainsi un monde à lui, enfanté et gouverné par sa propre intelligence. Cette vaine méthode s'est étendue jusqu'aux parties les plus utiles de la philosophie naturelle ; et plus elle paraissait subtile, sublime et savante, plus elle s'est montrée pernicieuse et a retardé le progrès des connaissances pratiques. Car les esprits les plus fins et les plus ingénieux étant tous engagés par la coutume et l'éducation dans des spéculations vides, le soin de faire avancer les arts utiles fut laissé aux esprits inférieurs... C'est ainsi que le monde fut encombré de livres et de disputes. Les livres se multiplièrent sans que le savoir s'accrût ; les générations se succédèrent de plus en plus savantes, sans devenir plus sages ni plus heureuses : ou si par hasard quelques inventions nouvelles vinrent accroître les commodités de la vie humaine, ces précieuses découvertes ne furent pas dues à la direction des penseurs et des philosophes, mais d'heureuses rencontres ou des expériences habiles les firent trouver à ceux qui travaillaient directement sur les œuvres de la nature, non sur les maximes des écoles. »

Il ne paraît pas que Locke ait fait lui-même des innovations impor-

1. Fox Bourne, t. I, p. 225.

tantes dans la médecine; et, s'il eut quelque part dans les découvertes de Sydenham, nous ne pouvons savoir laquelle. Mais ils étaient d'accord sur la méthode à suivre, et, s'il l'a pratiquée avec moins d'éclat et moins de fruit, peut-être par la description qu'il en a fait, n'a-t-il guère moins servi la science médicale. Le morceau qu'il avait écrit à ce sujet pour servir de préface à un traité de son ami sur la petite vérole mériterait une place dans l'histoire de la médecine. On peut lui reprocher de n'avoir pas compris toute l'importance de l'anatomie et de la physiologie comme fondement de la pathologie; mais il n'est pas un médecin aujourd'hui qui ne souscrive à ce qu'il dit de la nécessité d'établir la thérapeutique sur une histoire préalable des maladies et de leur marche, histoire qui ne peut se faire qu'en recueillant de toutes parts une multitude de cas, en notant avec la plus extrême exactitude les moindres accidents et les moindres symptômes. « Écrire l'histoire naturelle de chaque maladie, en écartant rigoureusement toute hypothèse, voilà l'unique moyen d'en découvrir les causes, sinon les causes éloignées et secrètes (espoir chimérique), au moins les causes immédiates et prochaines que nous pouvons saisir et qui nous indiqueront les remèdes. » — Même à propos de médecine un philosophe eût pu se montrer plus profond, reconnaître l'usage légitime, nécessaire même des hypothèses provisoires et vérifiables, laisser entendre au moins que, si la raison est impuissante toute seule, elle est pourtant indispensable à l'interprétation des faits observés et fournit les principes sur lesquels repose l'induction. Le progrès est grand, assurément, des pages qu'on vient de lire à l'*Introduction à l'étude de médecine expérimentale*. Mais enfin ces pages, M. Cl. Bernard les eût signées, et il en a écrit d'analogues. On peut donc dire qu'elles ont une réelle solidité, sinon toute l'élévation possible. Ce manque d'élévation s'expliquerait d'ailleurs par la nécessité où l'on est dans les époques de transition, d'exagérer les différences entre la méthode nouvelle et celle qu'il s'agit de détrôner. On est forcément exclusif pour être clair. La synthèse des points de vue opposés ne peut venir que beaucoup plus tard. Un esprit trop compréhensif et trop conciliant ne ferait d'abord aucune besogne utile, ne serait ni compris ni suivi.

Les mêmes préoccupations d'utilité qui tournaient l'esprit de Locke vers la médecine et présidaient à sa conception des sciences naturelles le portent aussi vers les problèmes économiques, politiques, moraux, et se reflètent partout dans sa manière de les poser et de les résoudre. En général, il est presque aussi bien inspiré que possible, étant donnée cette façon unique, nécessairement un peu étroite, d'envisager toutes choses. Il ne voit pas tout, mais il voit juste. Il

pèche par omission, mais la critique a plus souvent à le compléter qu'à le reprendre, à signaler ce qu'il oublie qu'à rejeter ce qu'il affirme.

Il semble qu'il ait regagné en sûreté de vue ce qui lui manquait en profondeur : c'est l'avantage des esprits positifs. Du reste, rien ne serait plus injuste que de le représenter comme un penseur à courte vue [1]. En certaines matières, il a vraiment dit tout l'essentiel, a porté ses regards aussi loin qu'il se pouvait faire du point de vue exclusivement utilitaire, qui était le sien. Il est des cas où une vérité unique vue nettement et fortement exprimée rend plus de service qu'un système.

En économie politique, où les considérations utilitaires sont de mise plus que partout ailleurs et prédominent de plein droit, Locke n'est pas moins clairvoyant qu'en médecine. Dès l'âge de 29 ans (1671), nous le voyons méditer sur la question des taxes et émettre, soit dans des lettres, soit dans des notes qui vingt ans plus tard devaient passer dans son traité sur l'*Abaissement de l'intérêt*..... les premiers arguments qui aient été produits en faveur du libre échange. Ce n'est pas une gloire médiocre pour lui d'avoir été à peu près le premier en date des économistes anglais et d'avoir entrevu, dans le domaine si vaste et alors si confus de cette science, ce qui après deux siècles de polémique allait en devenir l'idée maîtresse, presque le dogme fondamental. A vrai dire, il n'a pas revendiqué toute la liberté commerciale : il a cru, comme tous ses contemporains, à la nécessité de protéger l'industrie nationale ; mais il réclame hardiment le libre commerce de l'argent. Il y a quelque chose de la manière de Frédéric Bastiat dans la verve lucide avec laquelle il s'attaque à des sophismes dont tous les esprits ne sont pas encore délivrés, touchant le vrai rôle de la monnaie et les vraies sources de la richesse publique. Il semble particulièrement à l'aise dans ces questions, où il faut surtout du bon sens, de la perspicacité et le mépris des préjugés régnants. En pleine crise monétaire, il s'élève de toutes ses forces contre les expédients de monnayage et autres remèdes fictifs : ses arguments portent et sont restés. De même, au milieu d'une violente réaction de l'opinion contre les abus de l'usure, il a le courage de démontrer qu'aucune fixation arbitraire du taux de l'intérêt ne saurait être une

1. C'est en France, je l'ai dit, la tendance générale, mais non pourtant universelle. M. P. Janet qui a grandement contribué à nous faire connaître Locke, l'a toujours jugé avec beaucoup de respect et de sympathie : sympathie pour sa théorie politique, respect pour la philosophie de l'*Essai*. Il a proclamé hautement son originalité et son importance historique. — V. P. Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 319 à 344. Voir aussi dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1875, un article sur *La philosophie anglaise au* XVIIe *siècle*.

garantie pour l'emprunteur, mais que, si l'État néanmoins intervient, il ne peut en tout cas fixer trop bas le taux légal sans compromettre les transactions mêmes qu'on se propose de favoriser. Enfin la théorie de la propriété, contenue dans le second *Traité du gouvernement*, contient en abrégé tout ce qu'on a dit de meilleur sur la question. « La terre et tout ce qu'elle produit spontanément appartiennent en commun à tous les hommes ; mais chaque homme s'appartient, et personne n'a aucun droit sur lui que lui-même. Son travail lui appartient donc aussi, et l'œuvre de ses mains est sa légitime propriété. Par conséquent, tout ce qu'il tire de l'état naturel, tout ce à quoi il mêle son travail et partant quelque chose de lui-même, entre par cela seul en sa possession... » etc. Je n'ai que faire de citer ces excellentes pages : elles sont connues, mais elles devraient l'être davantage ; parce que ces idées sont à présent courantes parmi les économistes, beaucoup ont oublié de qui elles viennent.

Il en est de même des théories de Locke sur l'éducation, sur la tolérance, sur les rapports de l'état avec les églises et les individus.

La prose anglaise du XVIIe siècle compte peu de pages aussi parfaites que les *Pensées sur l'éducation*. L'*Emile* de Rousseau, supérieur comme œuvre d'art, n'est venu que beaucoup plus tard, empruntant d'ailleurs à Locke ce qu'il contient de plus solide, non sans le gâter par l'exagération et le mélange de paradoxes. Les *Pensées*, où tout est mesure dans le fond et simplicité dans la forme, ont, en somme, moins vieilli que l'*Emile*. Je suis persuadé que, si l'on en donnait aujourd'hui chez nous une édition séparée, le succès en serait considérable, au milieu de nos discussions ardentes sur les programmes de l'enseignement public. Car Locke ne sépare pas plus l'instruction de l'éducation morale que celle-ci de l'éducation physique, et sur ces trois points il est singulier combien maintenant encore on aurait de profit à le lire. Si grande qu'ait été son influence dans son pays, particulièrement sur l'éducation corporelle [1], il s'en faut bien que les Anglais eux-mêmes aient encore tiré tout le parti possible de ses avis, rompu avec toutes les routines qu'il a combattues. M. Spencer, dans son *Essai sur l'éducation*, ne juge pas inutile de redire avec insistance bien des choses dites par Locke il y a tantôt deux cents ans. Chez nous, à plus forte raison, que de parents auraient besoin de s'inspirer de ses conseils pour former d'une manière plus

1. Personne n'a contribué plus que lui à faire passer dans les usages ce qui caractérise aujourd'hui la vie anglaise : les exercices physiques de toute sorte, l'endurcissement volontaire à toutes les intempéries, le mépris des fatigues et les dangers, le grand air, l'eau froide, etc., etc.

virile le corps et le caractère des enfants ! Mais surtout combien s'étonneraient de l'entendre déjà plaider si fortement en faveur de ces mêmes réformes de l'enseignement qui n'ont pas pu seulement être essayées tout de bon en France en 1873, tant elles ont soulevé de tempêtes ! Oui, l'on ferait encore scandale au milieu de nos habitudes domestiques et de nos préjugés universitaires, en reprenant tout simplement les vues de Locke sur la discipline du premier âge et sur l'instruction de la jeunesse. En ces matières pourtant, comme en bien d'autres, il est difficile de contester la justesse de ses critiques et de ne pas avouer que l'utilitarisme s'élève chez lui aux plus hautes aspirations morales. En réalité, si l'on était de bonne foi et sans parti pris, tout le monde reconnaîtrait que ce qu'il proposait au nom de l'intérêt privé et public ne saurait être nuisible, tant s'en faut, aux intérêts supérieurs de l'homme, à la haute culture morale et esthétique. En effet, de même que toutes ses prescriptions touchant l'éducation physique n'ont pour objet que de faire du corps « un instrument docile, aussi apte que possible à exécuter les ordres de l'esprit, » de même tout ce qu'il écrit sur les moyens de former l'intelligence et le caractère n'a qu'un but : « faire des esprits droits, disposés en toute occasion à ne rien faire que de conforme à la dignité et à l'excellence d'une créature raisonnable. » Il exprime avec plus de force et d'élévation que personne la nécessité de faire prendre aux enfants, entre autres bonnes habitudes, celle qui vaut toutes les autres, parce qu'elle les engendre et les garantit, l'habitude de s'observer, de se contenir et de se vaincre, ne fût-ce que par fierté et pour faire acte d'hommes. Quant à l'instruction, il veut, il est vrai, qu'elle commence par ce qu'on appelle aujourd'hui les leçons de choses, qu'elle soit claire, débarrassée du jargon scolastique, utile et pratique le plus possible, en un mot qu'elle rompe pour le fond et la forme avec de détestables traditions. Mais il ne proscrit ni les exercices littéraires ni les études supérieures purement théoriques ; il demande seulement que les enfants soient tout d'abord pourvus des connaissances les plus urgentes ; que les études plus relevées ne soient pas imposées à ceux qui, faute de temps ou d'intelligence, ne sont pas en état de les bien faire ; qu'enfin chacun reçoive un enseignement approprié à ses besoins et à ses projets d'avenir. Certes il faut apprendre les langues classiques : Locke les savait à merveille, les admirait autant que personne ; mais il voulait qu'on apprît à les lire vite et bien, non à les écrire mal, qu'on employât à faire connaissance avec les chefs-d'œuvre de l'antiquité le temps qu'on passe à en apprendre par cœur des lambeaux ou à en faire de maladroites parodies. D'autre part, il ne croyait pas que cette noble étude, vrai luxe

de l'esprit, dût précéder ni surtout exclure toutes les autres. A qui doit être agriculteur ou marchand, disait-il, apprenez avant tout ce qu'il lui sera utile de savoir. L'instruction a pour but essentiel de mettre chaque homme en état d'accomplir les devoirs de sa position, comme l'éducation a pour but de lui inspirer la constante volonté de les accomplir. D'ailleurs l'esprit le mieux préparé pour la vie n'est pas celui qui sait le plus de choses : « Le rôle du maître n'est pas tant d'apprendre à l'enfant tout ce qu'on peut savoir, que de lui donner l'amour et le respect de la science, et surtout une bonne discipline intellectuelle, le mettant à même de se connaître et de s'améliorer lui-même s'il le veut. » Car « la vertu et la sagesse, voilà la grande affaire. Apprenez à l'enfant à maîtriser ses inclinations, à soumettre ses appétits à la raison. Cette habitude prise, le principal sera fait. » — Tel est le ton général de ce petit traité de l'éducation : l'inspiration en est aussi moderne et en même temps aussi élevée que possible. On y peut ajouter; je ne vois guère ce qu'on y pourrait reprendre.

La philosophie politique de Locke, plus connue, nous offre les mêmes caractères. L'influence historique en a été incalculable. Si l'Angleterre est la terre classique de la liberté politique, tout le meilleur de l'esprit anglais se retrouve dans les *Lettres sur la tolérance* et dans les deux *Traités du gouvernement*. Produit, si l'on veut, du génie national incarné en Locke (mais avivé chez lui par la force du sens moral), ces excellents écrits ont réagi à leur tour sur l'esprit public, en Angleterre d'abord, puis en France et dans tout le monde civilisé. Aucune autre cause n'a sans doute autant contribué à donner à nos voisins cet esprit de légalité et d'indépendance si justement vanté, cette sage conception des droits et devoirs de l'État, selon laquelle l'ordre s'obtient par le jeu même de la liberté. Et si les mêmes vues se sont répandues chez nous grâce à des écrivains dont la gloire à certains égards éclipse celle de Locke, il ne faut pas oublier que Locke fut leur précurseur et, de leur propre aveu, leur maître. A vrai dire, bien avant lui, nos écrivains du XVIe siècle, Hubert Languet, Bodin, La Boëtie, avaient écrit avec fermeté sur les principes de la politique; mais rien ne donne à croire que Locke les eût lus. D'ailleurs, si les *Six livres de la République* témoignent d'un savoir immense et d'une grande profondeur de pensée, on sait que Bodin mettait toute son autorité au service du gouvernement despotique, en quoi il n'eût pas manqué (malgré son amour de la tolérance) de choquer vivement Locke. S'il était besoin d'attribuer à des lectures l'éducation politique d'un homme qui, en cela surtout, fut à lui-même son propre maître, Locke devrait sans

doute davantage à Puffendorf et à Grotius, à Hooker et à Hobbes. Mais, en réalité, ses écrits politiques ont un caractère original impossible à méconnaître. Qu'on n'oublie pas qu'il composa les deux *Traités du gouvernement* en partie pour se justifier lui-même de l'opposition qu'il avait faite à Jacques II, en partie et surtout pour justifier la Révolution qui mettait sur le trône Guillaume d'Orange. De là un ton à part, qui n'est ni celui d'un traité purement philosophique, ni celui d'un simple pamphlet, mais qui tient à la fois de l'un et de l'autre. Son but était avant tout de rendre un service immédiat, et il y réussit. Mais il se trouva qu'il avait fait en même temps une œuvre scientifique d'une valeur plus haute et plus durable, une revendication définitive des droits du peuple à se gouverner lui-même. On connaît cette théorie de l'État, aujourd'hui classique : Dieu a fait les hommes libres et égaux, mais capables de s'élever fort au-dessus du grossier état de nature. Pour cela, ils doivent, sans rien sacrifier de leur liberté naturelle, consentir à la restreindre dans des limites rendant possibles l'union et le groupement des individus en communauté politique. Ils peuvent donc et, s'ils sont nombreux, ils doivent déléguer à des représentants de leur choix le pouvoir de faire des lois pour la communauté tout entière. A leur tour, les législateurs peuvent et le plus souvent doivent déléguer à un magistrat ou roi l'autorité exécutive ; mais le peuple est et demeure souverain. — Ce qui nous intéresse, c'est de trouver le premier germe de ces doctrines dans un petit écrit, jusqu'ici entièrement inconnu et antérieur de trente ans aux deux *Traités*, les *Réflexions sur la République romaine.*

Locke avait vingt-sept ans et n'avait encore joué aucun rôle actif, quand il écrivit cet opuscule [1] remarquable à tous égards. Plein d'admiration pour les institutions romaines, il cherche ce qui en faisait la force et se trouve conduit par la même occasion à dire quelles sont, selon lui, les conditions d'un bon gouvernement. Or, ce qu'il regarde comme ayant plus contribué que tout le reste à la prospérité de la République, c'est l'heureuse harmonie des institutions civiles et des institutions religieuses, harmonie telle que la société civile non-seulement ne pouvait être déchirée par rien qui ressemblât à un schisme, mais encore restait ouverte à toutes les religions, pouvait accueillir sans périls les peuples conquis et leurs

1. L'original, de sa main, est parmi les *Shaftesbury Papers*, série VIII, n° 6, sans date. M. Fox Bourne montre qu'il doit être d'environ 1660. Les 46 pages (très-denses) que nous avons n'étaient que la première partie de l'ouvrage projeté. Locke y montre les *causes de la grandeur des Romains ;* il se proposait de faire voir ensuite les *causes de leur décadence :* ce sont (chose assez curieuse) ses propres expressions.

dieux. Qu'avait-il fallu pour rendre possible cette tolérance sans exemple et si bienfaisante? Il avait suffi que Numa, comprenant la nécessité d'une religion nationale inséparable de l'État, fidèle auxiliaire de l'autorité politique et garantie de l'ordre public, comprît aussi la nécessité de réduire les dogmes de cette religion d'État à un très-petit nombre d'articles de foi, assez simples pour ne comporter ni interprétations subtiles ni divergences, assez généraux pour ne choquer la croyance d'aucun homme tant soit peu religieux et même d'aucun homme honnête. Point de factions, point de divisions à redouter dans cette Église identique à l'État, qui n'imposait d'autre *credo* que celui-ci : Les dieux sont les auteurs de tous nos biens; — pour mériter ces biens, il faut honorer les dieux, et le premier hommage à leur rendre est d'être innocent, bon et juste. Il est clair qu'une religion si large laissait entière la « liberté de conscience ». Or, ne prescrivant rien que de conforme aux lois et d'avantageux à l'État, comment fût-elle devenue une cause de trouble pour l'État lui-même? « Comme la religion romaine faisait partie de l'organisation politique, le clergé à Rome était composé de citoyens tout dévoués à l'intérêt de l'État. Loin de former un corps indépendant du reste de la communauté et capable de balancer le gouvernement, ce clergé était institué de façon à n'avoir ni aucun intérêt à agir contre le bien public, ni aucun pouvoir de le faire... Faute d'une constitution de ce genre, que voyons-nous dans la moitié de l'Europe moderne? L'Église en possession d'un pouvoir sans limites, ayant ou usurpé la suprématie, ou tout au moins conquis l'indépendance à l'égard du pouvoir civil, capable, là même où elle peut le moins, de regarder en face les gouvernements, grâce à ses immenses richesses, et de soulever des convulsions, telles que les États de l'antiquité n'en connurent jamais. » — Cette page curieuse (encore n'est-ce pas la plus vive de ce précieux fragment) nous montre avec quelle verve hardie et quelle fermeté de main Locke esquissait, dès Oxford, sa théorie des rapports de la religion et de l'État. Nous avons là la clef de tout ce qu'il y a d'excellent comme de défectueux dans ses écrits ultérieurs sur la tolérance.

Rien ne fait mieux voir à la fois le fort et le faible de sa pensée que sa « Constitution de la Caroline ». La religion est imposée par les lois, en ce sens que, pour avoir droit à la protection des lois et au titre de citoyen, il faut être membre d'une Église reconnue, professer une croyance reçue : voilà qui donne à craindre pour la liberté. Mais le *credo* exigé est réduit, en fait, à un *minimum* qui rassure. Il suffit de croire à Dieu et d'admettre un culte public, moyennant quoi les citoyens peuvent se grouper à leur gré, former

autant d'Églises qu'il leur plaît, et, dans chaque Église, régler leur culte comme ils l'entendent, à la seule condition de n'y point prêcher la discorde, de n'y jamais rien dire de séditieux, de contraire à la sécurité publique ou d'irrespectueux pour le pouvoir.

Cette « Constitution de la Caroline » est de 1669. Dans tous les articles destinés à assurer la liberté religieuse, Locke ne faisait qu'appliquer les idées qu'il avait développées deux ans auparavant dans un *Essai sur la tolérance*. Cette œuvre, jusqu'ici inédite et que publie pour la première fois M. Fox Bourne[1], n'est nullement inférieure aux *Lettres sur la tolérance*, dont elle contient déjà toute la substance. Il faudrait l'exposer par le menu, ou plutôt la traduire en entier. Je ne puis qu'y renvoyer le lecteur. Un ordre irréprochable, une pensée lucide, un style net et alerte, voilà les qualités de cet excellent morceau. L'auteur fixe d'abord les limites de l'autorité civile et pose en principe que, instituée pour protéger les citoyens et garantir la paix sociale, elle a tous les droits qu'implique cette mission, mais rien de plus. Il s'ensuit que nos opinions et nos actions lui échappent dès qu'elles ne concernent en rien la société ; c'est le cas pour les opinions purement spéculatives et pour les cultes. Au contraire, l'État exerce de plein droit un contrôle sur notre conduite et nos croyances pratiques, en tant qu'elles intéressent l'ordre public ; mais ce contrôle ne va pas jusqu'aux consciences : il ne doit même s'exercer qu'avec une extrême réserve contre l'*expression* des opinions, parce qu'il est presque toujours mauvais et illusoire de la combattre ; enfin il ne saurait avoir pour but de supprimer tous les vices et de faire régner toutes les vertus, parce que la tentative serait trop dangereuse pour la paix sociale.

On le voit par ce dernier trait, les arguments de Locke même en faveur d'une thèse essentiellement morale sont toujours d'ordre utilitaire. Droit et intérêt public sont deux notions qu'il n'a jamais séparées. C'est ce qui donne à toute son argumentation je ne sais quel air de solide bon sens, très-persuasif grâce à l'absence de déclamation, relevé même par l'accent patriotique, mais qui manque toujours un peu de grandeur. On s'explique à merveille que ce moraliste ait renoncé à écrire un traité de morale proprement dite. Au fond, il n'eût su que dire en cette matière. Toute sa théorie du droit et du devoir était impliquée dans sa politique d'ordre et de liberté. A ses yeux, en effet, le *devoir strict* est de ne rien faire contre l'intérêt général ; le *devoir large*, de travailler au bien de la

1. Fox Bourne, t. I, p. 174 à 194. Locke avait 34 ans quand il écrivit cet *Essay concerning toleration*, dont on ignorait jusqu'ici l'existence. Manuscrit de Locke : n° 1, série VIII des *Shaftesbury Papers*.

communauté ; le *droit*, de faire librement tout ce qui n'est pas contraire à l'ordre social. A la fin de sa vie, il semblait reconnaître en outre certains devoirs de perfection dont l'Évangile, à ses yeux, était le code ; mais il entendait par là le dévouement, le sacrifice, la charité, nullement les devoirs de dignité individuelle. A dire vrai, il s'en tint toute sa vie en fait de morale à la doctrine condensée par lui dans deux notes de son « Common-place book » publiées par lord King : *Virtue and vice* (1661) [1]? *A utilitarian Scheme of life* (1667) [2]. « La vertu, en tant qu'obligation, est la volonté de Dieu, découverte par la raison naturelle ; mais, quant à sa matière, elle consiste uniquement à faire du bien à soi-même ou aux autres : le vice consiste à nuire aux autres ou à soi-même »... « Le propre de l'homme est de chercher le bonheur et d'éviter la peine... Le tout est de bien calculer et de ne pas sacrifier à un plaisir fugitif un plaisir durable..... Quels sont les plaisirs les plus durables? Ce sont : 1° la *santé*, sans laquelle il n'y en a pas d'autres; 2° la *bonne réputation*; 3° le *savoir;* 4° la *bienfaisance...*, car le souvenir des bonnes actions est délicieux; 5° l'*attente du bonheur éternel*..... En somme, j'éviterai tous les plaisirs impurs et illégitimes, parce que rien ne saurait me donner une joie plus constante et plus vive que cet empire sur mes passions »... — C'est déjà la morale de Bentham et l'*arithmétique des plaisirs;* ou plutôt c'est le vieux thème épicurien, que les Anglais sauront varier de mille manières et agrandir par la considération de l'intérêt public, mais dont ils ne verront jamais l'insuffisance théorique. Locke est l'initiateur de cette sagesse anglaise, pratiquement admirable, qui anime tant d'œuvres excellentes depuis lui et depuis Shaftesbury, son disciple. Mais qu'il y a loin de cette morale à celle de Kant, de cet habile esprit de conduite prêché au nom de la vérité politique et économique aux formules de l'impératif catégorique !

Les documents nouvellement découverts nous montrent Locke plus occupé encore qu'on ne l'avait cru de controverses religieuses, mais ne nous apprennent rien de nouveau sur l'esprit qu'il y apportait. Comme Spinoza, comme Newton, comme Leibnitz, comme tous les grands hommes de l'époque, il consacre ses loisirs, surtout vers la fin de sa vie, à interpréter les Écritures. Rien d'étonnant à cela, vu ses études en théologie, le fond religieux de sa nature, sa liaison avec Limborch. Les lettres inédites retrouvées par M. Fox Bourne et le petit écrit de 1661, qui a pour titre : *Infallibilis Scripturæ interpres non necessarius* [3], ne témoignent ni d'une plus grande puis-

1. Lord King, p. 292, 293.
2. *Id.*, p. 304.
3. *Shaftesbury Papers*, série VIII, n° 30.

sance d'exégèse ni d'une autre inspiration, que le *Christianisme raisonnable* et l'*Essai sur les miracles*.

Mais ce qui nous intéresse par-dessus tout, c'est l'*Essai sur l'entendement humain*, c'est la philosophie proprement dite, l'œuvre spéculative de Locke : les documents récents, demandera-t-on, nous apprennent-ils là-dessus quelque chose de nouveau ? Je répondrai non sans hésiter à ceux qui y chercheraient des révélations imprévues. C'est sur ce point qu'il nous restait le moins à apprendre. Locke, qui a médité toute sa vie son *Essai*, qui l'a eu vingt ans sur le chantier, et ne l'a publié qu'à près de soixante ans, a mis là toute sa pensée philosophique ; et, comme il a donné lui-même quatre éditions [1] et surveillé deux traductions de cet ouvrage, il a eu tout le temps de le remanier, sans compter les occasions de le commenter dans la polémique. Toutefois rien n'est plus intéressant que d'assister année par année à ce long enfantement, de voir, par la *Correspondance* de Locke, ses tâtonnements, ses lenteurs voulues, ses scrupules, enfin de suivre d'une édition à l'autre les transformations de cette œuvre de patience, la plus élaborée qui fut jamais. Ce qui frappe avant tout, c'est la modestie et la très-rare honnêteté intellectuelle de l'auteur, qui pense pour lui-même, avec la plus parfaite candeur, sans nul désir d'occuper de lui le public. D'après les lettres à Molyneux, à Toynard, à Limborch, etc., il est clair que son unique souci était de se contenter lui-même et d'avoir l'assentiment de ses amis. Il prétendait si peu faire école, qu'on eut mille peines à le persuader de se faire imprimer.

On savait, par un passage de l'*Épître au lecteur*, comment la première idée de l'*Essai* vint à Locke dans une réunion d'amis. Tyrrel, qui était de cette réunion, nous apprend par une note (dans son exemplaire conservé au *British Museum*), que la discussion qui amena Locke à s'interroger sur l'origine et les bornes du savoir humain roulait sur « les principes de la morale et de la religion révélée ». — Il n'est pas sans intérêt de savoir que Shaftesbury, à son lit de mort, attribuait au chapitre X du livre IV le changement de ses opinions religieuses, ce qui prouve au moins que ce chapitre était écrit avant 1683. Il ne faudrait pourtant pas croire qu'il en fût de même du IV[e] livre tout entier, lequel, au contraire, bien que commencé avant le III[e] et même avant l'achèvement du II[e], fut incessamment augmenté et remanié. Ainsi le chapitre XIX ne figu-

1. La 1[re] est du commencement de 1690 ; la 2[e], de 1693 ; la 3[e], de 1695 ; la 4[e], très-importante, de 1700 ; la 5[e], préparée par Locke, ne parut qu'après sa mort, en 1706. — La traduction latine, par Richard Burridge, fut commencée en 1695, achevée en 1701 ; la française, par Coste, parut en 1700.

rait pas dans les trois premières éditions et ne fut écrit par Locke que tout à fait à la fin de sa vie. Le livre III (sur le langage) fut beaucoup moins retouché : il semble que Locke en ait été content du premier coup. En revanche, il ne se lassa pas de faire des modifications et additions au livre II, surtout en vue de prévenir des malentendus que lui avaient révélés certaines attaques de Stillingfleet. C'est ainsi que le chapitre xxiii, si important, qui a pour titre : « Our Ideas of substances, » et le chapitre xxxiii : « Of the association of Ideas, » ne furent écrits qu'en 1695 et parurent pour la première fois dans la 4e édition. Le chapitre xii, du même livre II : « Of complex Ideas, » fut refait presque tout entier... Ainsi de suite.

Enfin le plus curieux de tout, c'est qu'il semble hors de doute que les trois chapitres du Ier livre intitulés : « No innate principles, » c'est-à-dire le Ier livre tout entier moins le chapitre qui sert d'introduction, est la partie de tout l'*Essai* qui fut écrite en dernier lieu. Cela en accroît beaucoup la portée, non la valeur intrinsèque, bien entendu, mais l'autorité morale. Il est remarquable, en effet, que Locke n'est pas parti d'une négation, comme l'ordre actuel de son livre le ferait croire. Il n'a pas commencé par nier à la légère les idées innées de Descartes, se condamnant ainsi à expliquer sans elles, bon gré mal gré, toute la connaissance. C'est la marche inverse qu'il a suivie. Esprit positif, au sens propre du mot, il a, de son point de vue exclusivement empirique, lentement analysé l'esprit humain et compté pièce à pièce les éléments de la connaissance; après quoi, se croyant en mesure d'expliquer par l'expérience seule la formation de toutes nos pensées, il tint pour bonne son hypothèse (jusque-là provisoire) de la *table rase*. Il ne se mit en devoir de ruiner expressément le rationalisme cartésien, qu'après avoir acquis la conviction qu'il était possible de s'en passer. Rien de plus conforme que cette façon de procéder à tout ce que nous avons vu de son caractère et de sa tournure d'esprit. C'est là aussi ce qui fait la grande différence entre ce véritable père de la tendance dite *positiviste* et les modernes, qui, chez nous surtout, professent sous le nom de « philosophie positive », une doctrine avant tout négative, dont le trait le plus saillant est d'opposer des fins de non-recevoir aux problèmes philosophiques et d'écarter par la question préalable l'analyse psychologique.

Locke est le véritable initiateur de ce qu'on nomme psychologie expérimentale en Angleterre, ou mieux *psychologie analytique*. Stuart Mill l'appelle avec raison *the unquestioned founder of the analytical philosophy of mind* [1]. Sans vouloir forcer les analogies,

1. *System of Logic.*, t. I, p. 150.

ni lui faire honneur de tout le travail de ses successeurs, il est permis de rappeler qu'un de ses meilleurs chapitres porte déjà ce titre : *de l'Association des idées*, et contient une très-nette indication du rôle de l'association et de l'habitude dans notre vie mentale. Il est de mode, ai-je dit, de le traiter de superficiel : le reproche n'est pas entièrement immérité, mais il est singulièrement exagéré. En relisant Locke sans parti pris, je suis, au contraire, frappé du grand nombre d'idées entrevues par lui et qui depuis ont fait fortune. Je laisse de côté le petit traité *de la Conduite de l'entendement*, inconnu chez nous et qui, tout inachevé, tout incohérent qu'il est, est plein de vues toutes modernes et de passages remarquables [1]. Je m'en tiens au seul *Essai*, et je suis surpris, en le feuilletant, de l'influence qu'il a exercée sur le cours ultérieur de la philosophie, de tout ce qui a été pensé depuis deux siècles, qui ne pouvait l'être qu'après lui.

Personne n'a plus fait que Locke pour compléter l'œuvre d'émancipation de Descartes. En empêchant les esprits, à peine délivrés de la scolastique, de s'endormir à nouveau dans le dogmatisme cartésien, il a contribué à conserver à la pensée philosophique la plasticité qui venait de lui être rendue, en même temps qu'il lui ouvrait un nouveau champ de recherches. Sans lui, en effet, le grand mouvement de pensée produit par Descartes eût été moins varié et fût demeuré exclusivement métaphysique. La psychologie moderne n'en serait point née, parce que rien n'était moins dans le vrai esprit cartésien que cette anatomie de l'esprit, cette minutieuse analyse des opérations mentales. Toute l'idéologie anglaise et française procède de Locke [2]. Non que ses défauts ne soient nombreux. Par horreur de la pédanterie et du jargon, il écrit une langue qui, à force de vouloir être celle de tout le monde, manque trop souvent d'exactitude, de propriété et de rigueur. Son argumentation a aussi beaucoup vieilli ; mais qu'importe? Il était de son temps et ne pouvait répondre qu'aux objections que pouvaient lui faire ses contemporains. Si nous sommes en état d'en faire d'autres aujourd'hui, c'est

1. Ce traité est un peu à l'*Essai sur l'entendement* ce que sont au *Discours de la méthode* et aux *Méditations*, les *Règles pour la direction de l'esprit*. — Beaucoup de passages, notamment sur les rapports de l'entendement avec la volonté, font aussi songer à Kant : Locke fait appel au courage intellectuel nécessaire pour rompre avec les préjugés régnants, presque dans les termes mêmes de l'admirable opuscule intitulé : *Was ist Aufklärung* : « Sapere aude. — *Habe Muth dich deines eigenen Verstande zu bedienen.* » Edition Hartenstein, t. IV, p. 159.

2. Voir surtout un remarquable article de J. Stuart Mill (*London Review*, avril 1835), à propos d'un discours du professeur Sidgwick, sur les études de l'Université de Cambridge. — Article réimprimé dans les *Dissertations and Discussions*, vol. I, p. 114-117 (1867).

à lui-même que nous le devons. C'est grâce à lui que les questions en sont venues à se poser différemment, et les esprits à se montrer plus exigents. « Lui faire un reproche de ce que des arguments autres que les siens sont devenus nécessaires pour appuyer quelques-unes de ses conclusions, c'est comme si l'on reprochait aux évangélistes de n'avoir point écrit des apologies du christianisme. »

J'irai plus loin : tout en avouant que Locke n'est point métaphysicien, je ne puis m'empêcher de signaler l'influence qu'il a exercée indirectement sur la métaphysique elle-même. Certes, je m'explique le mot dédaigneux de Leibnitz : « M. Locke avait de la subtilité et de l'adresse et quelque espèce de métaphysique superficielle qu'il savait relever. » C'est, en effet, une pauvre philosophie, *paupertina philosophia*, aux yeux de l'auteur de la monadologie, que celle qui « doute si les âmes ne sont point matérielles [1] ». Il n'est pas moins vrai que, telle qu'elle est, cette philosophie a eu sur lui-même une heureuse action : sans l'*Essai sur l'entendement*, nous n'aurions pas les *Nouveaux Essais*. Mais il y a plus : quelle que soit, par rapport à Locke, la profondeur et l'originalité de Berkeley et de Hume, il ne faut pas oublier que c'est Locke qui a commencé la critique des idées de substance et de cause. Berkeley n'était pas plus possible avant Locke que Hume avant Berkeley ; et, comme il est notoire que Kant à son tour procède de Hume, il s'ensuit que cette humble philosophie de Locke a eu, en métaphysique même, infiniment plus de portée qu'il n'est d'usage de lui en reconnaître. C'est d'elle que part cette branche si forte et si vivace de la spéculation moderne qui, par l'idéalisme de Berkeley et le phénoménisme de Hume, aboutit à la critique de la raison pure et au *criticisme* contemporain.

Si maintenant on objecte que Locke n'a sans doute pas aperçu ces conséquences lointaines et détournées de son empirisme, j'en conviendrai, tout en faisant remarquer que c'est un peu le cas de tous les philosophes, de ne pouvoir mesurer entièrement la portée de leur œuvre ni prévoir tout ce que tirera de leurs enseignements le travail des générations suivantes. — Il reste toujours que, même dans l'ordre purement spéculatif, où il a été si fort dépassé, Locke a joué, sciemment ou non, un rôle capital, nécessaire, historiquement immense, quoique en lui-même modeste ; tandis que, par sa philosophie pratique, la partie de son œuvre la plus vivante et la moins vieillie, il est tout à fait au premier rang parmi les penseurs modernes et les promoteurs de l'esprit nouveau.

HENRI MARION.

1. Édit. Erdmann, p. 746.

ÉTUDES DE SOCIOLOGIE

LE GOUVERNEMENT CÉRÉMONIEL [1]

VI. — Manières de s'adresser la parole.

Ce que la salutation exprime par des actes, les formules employées en s'adressant à quelqu'un le disent en paroles. Il doit en être ainsi si les deux manifestations ont une même origine, et cette communauté d'origine est facile à démontrer. Nous avons des exemples où elles sont employées indifféremment l'une ou l'autre comme étant équivalentes. En parlant des Polonais et des Silésiens slaves, le capitaine Spencer observe : « Le trait le plus distinctif qui les caractérise les uns et les autres est peut-être leur méthode humble de reconnaître un acte de bonté ; pour remercier, ils se servent de l'expression servile : « Upadam da nog » (Je tombe à vos pieds) ; et ce n'est point là une figure de rhétorique, car ils se jettent littéralement à terre et vous embrassent les pieds si vous leur donnez seulement quelques sous. » Ici donc la prosternation du vaincu devant le vainqueur est effective ou simulée par des paroles ; et la représentation orale, quand on y a recours, remplace l'acte réel. D'autres cas nous montrent la même association de l'acte et de la parole, par exemple quand un courtisan turc, habitué aux salutations humbles, s'adresse en ces termes au sultan : « Centre de l'univers ! la tête de votre esclave est à vos pieds ; » ou quand un Siamois, dont les prosternations serviles sont quotidiennes, dit à son supérieur : « Seigneur bienfaiteur aux pieds duquel je suis prosterné ! » à un prince : « Moi, la plante de votre pied ; » au roi : « Moi, un grain de poussière sous vos pieds sacrés ! » L'expression est encore plus caractéristique quand un Siamois, au service du roi, dit : « Haut et puissant seigneur, moi ton esclave je demande à prendre tes ordres royaux et à les placer sur mon front, au sommet de ma tête. » Ici, l'attitude de sujétion absolue, consistant à mettre la tête aux pieds du vainqueur, est indiquée en paroles.

Des pays plus rapprochés fournissent aussi des cas où l'on rem-

1. Voir les numéros de janvier, février, mars et mai 1878.

place les saluts en action par des saluts en paroles. En Russie, même à notre époque de despotisme modéré, les pétitions commencent par ces mots : « Un tel se frappe le front contre terre, » et les pétitionnaires sont appelés « frappeurs de front ». A la cour de France, jusqu'en 1577, c'était la coutume de dire : « Je baise les mains de Votre Grâce, » ou : « Je baise les pieds de Votre Seigneurie. » De notre temps même, l'étiquette de l'Espagne où les coutumes orientales léguées par le passé survivent encore, prescrit que, quand vous vous levez pour prendre congé d'une dame, vous devez dire : « Madame, je me mets à vos pieds ; » à quoi elle répondra : « Monsieur, je vous baise la main. »

D'après ce que nous avons dit auparavant, on pouvait en vérité conjecturer d'avance que les formules employées en adressant la parole auraient cette origine et ces caractères. A côté des autres manières de gagner la faveur du vainqueur, du maître et du chef, il y aura naturellement des discours qui, étant d'abord l'aveu de la défaite puisqu'ils représentent par des paroles l'attitude du vaincu, donneront peu à peu naissance à différentes phrases où les hommes reconnaissent leur état de servitude. On peut donc induire que les formules pour adresser la parole, ayant une telle origine, exprimeront en général d'une façon claire ou vague que nous sommes la propriété ou les serviteurs de la personne à laquelle nous nous adressons.

Parmi les discours propitiatoires, il y en a qui, au lieu de décrire la prosternation imposée par la défaite, décrivent l'état résultant de la défaite; ils renferment l'aveu que nous sommes à la merci de la personne à laquelle nous nous adressons. Les Tupis cannibales nous fournissent un des exemples les plus étranges. Tandis que d'un côté un guerrier crie à son ennemi : « Puissent tous les malheurs fondre sur toi, ma chair ! » le captif Hans Stade, d'un autre côté, était obligé de dire, en approchant d'une demeure : « Moi, votre aliment, je suis venu ! » L'abandon verbal de la vie prend d'autres formes en d'autres endroits. On assure qu'en Russie les pétitions adressées au czar dans les temps anciens commençaient par ces mots : « N'ordonnez pas que nos têtes soient coupées, ô puissant seigneur ! parce que nous osons nous présenter à vous, mais écoutez-nous ! » Quoique je ne puisse pas avoir la confirmation directe de cette assertion, elle est confirmée indirectement par le dicton encore en usage : « Qui va chez le czar risque sa tête » et par ces vers :

Mon âme est à Dieu,
Ma terre est à moi,
Ma tête est au czar,
Mon dos est à toi.

Dans la suite, au lieu de la déclaration que l'on vit seulement par la permission du supérieur réel ou prétendu auquel on s'adresse, nous trouvons que celui qui parle déclare être personnellement sa propriété ou tenir ses biens à sa disposition, ou bien il fait les deux déclarations à la fois. L'Afrique, la Polynésie et l'Europe nous en fournissent des exemples. « Quand un étranger entre dans la maison d'un Serracolet (nègre de l'intérieur), celui-ci sort et dit : « Homme « blanc, ma maison, ma femme, mes enfants t'appartiennent. » Dans les îles Sandwich un chef auquel on demande à qui appartiennent une maison ou un canot qui sont sa propriété répond : « Ils sont à « vous et à moi. » Une reine de France visitant un monastère au xve siècle, un abbé se mit à genoux devant elle et lui adressa ce compliment : « Nous vous remettons et nous vous offrons l'abbaye avec tout ce qu'elle contient, nos corps et nos biens. » Et à notre époque, en Espagne, où la politesse exige que tout ce qu'un visiteur admire lui soit offert en cadeau, « il faudrait, pour écrire correctement, dater une lettre... de celle-ci *votre* maison, quelque part qu'elle se trouve ; il ne faudrait pas dire : de celle-ci *ma* maison, puisque votre intention est de la mettre à la disposition de votre correspondant. »

Mais ces expressions employées en s'adressant à un supérieur réel ou fictif, par lesquelles on affirme indirectement qu'on lui appartient corps et biens, sont d'une importance secondaire en comparaison des professions directes d'esclavage et de servitude ; originaires des temps barbares, ces dernières ont persisté à travers les temps civilisés jusqu'à nos jours.

Les narrations de la Bible nous ont familiarisés avec le mot « serviteur », qu'un sujet ou un inférieur s'appliquait à lui-même quand il parlait à un chef ou à un supérieur. A notre époque de liberté, les associations d'idées établies par l'habitude journalière font que nous avons oublié que le mot « serviteur », tel qu'il est employé dans les traductions des annales anciennes, signifie « esclave, » et qu'il implique la condition dans laquelle est tombé un prisonnier de guerre. Quand nous trouvons dans la Bible, comme cela arrive fréquemment, les termes « ton serviteur » ou « tes serviteurs » adressés à un roi, il faut nous rappeler qu'ils expriment le même état de sujétion décrit plus amplement par les phrases citées dans le dernier chapitre. Évidemment, ce terme de soumission très-humble était employé non-seulement par les serviteurs, mais par les peuples conquis et par les sujets en général. Nous le voyons par l'exemple de David, qui, s'adressant à Saül, dont il n'était pas connu, appelle lui-même et son père les serviteurs de Saül. L'expression a continué

d'être employée de même vis-à-vis des souverains jusque dans les temps modernes.

Dès les époques les plus reculées, cette coutume de se dire le serviteur de la personne revêtue de l'autorité suprême s'étendit aux personnes revêtues d'une autorité inférieure. Amenés devant Joseph, ses frères, poussés par la crainte qu'il leur inspirait, se disent ses serviteurs et ses esclaves; ils ajoutent même que leur père aussi est son serviteur et son esclave. Bien plus, il y a des preuves que cette formule employée en adressant la parole s'étendit aux relations entre égaux; voyez Juges, XIX, 19. Pour montrer comment ces locutions se sont répandues parmi les peuples de l'Europe, il suffira de citer quelques exemples pris dans les différentes phases de l'histoire. C'était une locution commune chez les courtisans français du XVI[e] siècle que celle-ci : « Je suis votre serviteur et l'esclave perpétuel de votre maison. » Dans les temps passés, on se servait aussi chez nous d'expressions indirectes de servitude, telles que : « A vos ordres! » « Toujours aux ordres de Votre Honneur! » « Avec toute l'humilité d'un serviteur! » etc. De nos jours, ces expressions sont rarement employées dans le discours sinon d'une façon ironique; mais nous écrivons encore : « Votre obéissant serviteur! » « Votre humble serviteur! » et ces formules réservées surtout pour les occasions où l'on veut maintenir la distance disent souvent, pour cette raison, le contraire de ce qu'elles semblent dire.

C'est une vérité bien connue que les mêmes locutions propitiatoires sont employées dans un but religieux. Dans l'histoire des Hébreux, les hommes sont nommés les serviteurs de Dieu, comme ils sont nommés les serviteurs du roi. On y dit que les peuples voisins servent chacun leurs divinités, absolument comme on dit que les esclaves servent leurs maîtres. Dans différents cas, ces rapports avec le maître visible et le maître invisible sont exprimés d'une façon parallèle. Ainsi nous lisons que « le roi a accueilli la demande de son serviteur, et ailleurs que « le Seigneur a racheté son serviteur Jacob ». C'est pourquoi l'expression « ton serviteur », telle qu'elle est employée maintenant dans le culte, a une histoire parallèle aux histoires de tous les autres éléments du cérémonial religieux.

Nous observerons ici que l'expression « ton fils » adressée à un souverain, à un supérieur ou à une autre personne équivaut originairement à « ton serviteur ». Si nous nous rappelons que dans les sociétés les moins avancées les enfants vivent seulement par tolérance de leurs parents, et que dans les groupes patriarcaux dont les sociétés civilisées de l'Europe sont issues le père avait droit de vie et de mort sur ses enfants, nous voyons qu'il n'y avait aucune

différence entre les locutions « Je suis ton fils » et « Je suis ton serviteur ou ton esclave ». D'anciens exemples nous montrent cette équivalence, par exemple quand « Ahaz envoya des messagers à Tiglath-pileser pour lui faire dire : « je suis ton serviteur et ton fils : viens et délivre-moi. » Le moyen âge nous fournit également des exemples. Nous avons vu qu'à cette époque des chefs demandaient à des chefs plus puissants de les adopter ; ils s'engageaient ainsi à une servitude filiale et prenaient le nom de fils ; ainsi Théodebert Ier et Childebert II demandèrent aux empereurs Justinien et Maurice de les adopter. Nous ne manquons pas de preuves établissant que cette expression de subordination se répand comme les autres, jusqu'à ce qu'elle passe à l'état de compliment dans le discours. « Un habitant de Samoo ne peut pas se servir d'un langage plus persuasif que de s'appeler le fils de la personne à laquelle il s'adresse. »

De ces phrases complimenteuses, qui expriment notre humiliation, nous passons à celles qui exaltent une autre personne. Les unes et les autres, prises à part, sont l'aveu d'une infériorité relative, et cet aveu devient plus énergique quand elles sont jointes ensemble, comme elles le sont ordinairement.

A première vue, il ne semble pas probable que les louanges, comme les autres actes de propitiation, aient leur origine dans la conduite du vaincu à l'égard du vainqueur ; mais nous avons des preuves que telle est réellement leur origine, du moins en certains cas. En tête des prières adressées par les ennemis vaincus à leur vainqueur Ramsès II, pour implorer sa miséricorde, se trouvent ces expressions élogieuses : « Prince gardien de ton armée, vaillant avec l'épée, rempart de ses troupes au jour de la bataille, roi d'une force puissante, grand Souverain, Soleil puissant dans la vérité, chéri de Ra, puissant dans les victoires, Ramsès Miamon. » Évidemment, il n'y a aucune délimitation à établir entre de telles louanges adressées par les vaincus et celles qu'ils donnent ensuite en qualité de peuple toujours soumis ou celles que les sujets adressent ordinairement à leurs souverains militants et despotiques. Nous passons sans transition à ces expressions de glorification adressées au roi de Siam : « Puissant et auguste Seigneur ! Miséricorde divine ! » « Ordre divin ! » « Maître de la vie ! » « Souverain de la terre ! » etc., ou à celles adressées au Sultan : « Ombre de Dieu ! » « Gloire de l'univers ! » ou à celles adressées à l'empereur de Chine : « Fils du Ciel ! » « Seigneur de dix mille ans ! » ou à celles adressées il y a à peu près deux ans par les Bulgares à l'empereur de Russie : « O Czar béni ! » « Bienheureux Czar ! » « Czar orthodoxe et puissant ! » ou à celles qui commençaient autrefois les discours adressés au roi de France : « O

très-bon ! O très-grand ! O très-miséricordieux ! » Ces propitiations par la flatterie directe sont ensuite accompagnées d'autres où la flatterie est exprimée indirectement par l'admiration de toutes les paroles qui sortent de la bouche du souverain. Ainsi les courtisans du roi de Delhi, après les paroles les plus ordinaires, élevaient les mains en s'écriant : « Merveille, merveille ! » ou, s'il disait en plein jour qu'il faisait nuit, ils répondaient : « Regardez la lune et les étoiles ! » Ainsi les Russes s'écriaient dans les temps passés : « Dieu et le prince ont voulu ! » « Dieu et le prince savent ! »

Ces phrases élogieuses adressées d'abord aux souverains descendent naturellement aux hommes revêtus d'une autorité moindre, et toujours plus bas. Les expressions courantes en France pendant le XVIe siècle nous fourniront des exemples. On disait à un cardinal : « le très-illustre et très-révérend ; » à un évêque, « le très-révérend et le très-illustre ; » à un duc « le très-illustre et très-révérend seigneur, mon très-honoré maître ; » à un marquis, « mon très-illustre et très-honoré seigneur ; » à un docteur, « le vertueux et excellent. » Nous trouvons aussi dans nos annales anciennes de ces formules élogieuses adressées à des personnes d'un rang inférieur. Aux chevaliers et quelquefois aux écuyers, on disait : « le très-honorable ; » aux gentilshommes, « le très noble, » « le très-louable ; » les aldermen même et les hommes ordinairement appelés *monsieur* recevaient des qualifications laudatives, telles que : « le digne et honorable, » « l'honorable, vertueux et très-digne. » En même temps que ces épithètes flatteuses, l'usage a introduit des flatteries d'une forme plus compliquée, que l'on rencontre surtout en Orient où les unes et les autres sont excessives. Sur une carte d'invitation chinoise, le compliment adressé sérieusement à une personne ordinaire est : « A quelle haute splendeur votre présence nous aidera-t-elle à nous élever ! » Tavernier, auquel j'ai emprunté plus haut l'exemple de flatterie incroyable en usage à la cour de Delhi, ajoute : « Ce vice se communique même au peuple. » Tandis que lui-même était classé parmi les hommes les plus illustres des temps anciens, le soldat qui l'accompagnait était comparé aux plus grands des conquérants et était représenté comme faisant trembler le monde quand il montait à cheval. Cette description ressemble au compliment qui, d'après M. Roberts, est adressé en Orient à une personne ordinaire : « Monseigneur, il y a seulement deux personnes qui puissent tout faire pour moi : la première est Dieu, et vous êtes la seconde. »

En lisant qu'à l'époque de Tavernier on disait habituellement en Orient : « Que la volonté du roi soit faite ! » — ce qui rappelle l'expression parallèle : « Que la volonté de Dieu soit faite ! » — il nous

vient à l'esprit qu'un grand nombre des discours de glorification adressés aux rois sont identiques à ceux que l'on adresse aux divinités. Là où le type militant est fortement développé comme autrefois en Egypte et au Pérou et maintenant au Japon, en Chine et à Siam, il arrive naturellement que les discours laudatifs adressés au souverain visible et au souverain devenu invisible sont substantiellement les mêmes. Excessivement hyperboliques quand le roi était vivant, ils ne peuvent l'être davantage quand le roi est mort et déifié. Cette identité substantielle ainsi commencée se maintient pendant les périodes suivantes pour les divinités dont les origines ne peuvent plus être retrouvées.

Nous avons vu que la salutation complète renferme deux éléments, dont l'un implique la soumission et l'autre l'affection ; des éléments analogues doivent exister dans les formules employées pour adresser la parole. Aux paroles par lesquelles nous cherchons à attirer la bonne volonté soit en nous abaissant nous-mêmes, soit en exaltant la personne à laquelle nous nous adressons, soit en faisant les deux choses à la fois, nous en joignons d'autres indiquant notre attachement à cette personne, — des vœux pour sa vie, sa santé et sa félicité.

Les déclarations que nous nous intéressons à la santé et au bonheur des autres précèdent à la vérité les déclarations de soumission. De même que les sauvages sans gouvernement aucun, ou sans gouvernement effectif, et qui n'ont pas de salutations marquant la soumission, les remplacent par des étreintes, des baisers et des caresses qui sont des signes d'affection, de même les discours affectueux précèdent les discours exprimant la subordination. Chez les Indiens Serpents de l'Amérique du Nord, les étrangers sont accostés avec ces mots : « Je suis ravi, je suis très-heureux, » et dans l'Amérique du Sud, chez les Araucaniens, dont l'organisation sociale, quoique plus avancée, n'a pas encore pris le type coercitif, parce qu'elle n'a pas traversé l'état militant, les formalités pour s'aborder, « qui occupent dix ou quinze minutes, » consistent en informations détaillées touchant la prospérité de tous les parents, accompagnées de félicitations et de condoléances soigneusement tournées. Naturellement cet élément de la salutation persiste concurremment avec le développement des actes et des phrases qui expriment la sujétion. Nous avons vu que les nègres de la Côte et de l'Intérieur, en même temps qu'ils saluent leur supérieur d'une manière servile, lui adressent des souhaits et des félicitations. Chez les Foulhas et les Abyssiniens, on s'informe soigneusement de la santé de la personne et de celle de tous les parents. Cependant c'est en Asie, où les types militants de la

société sont le plus fortement développés, que ces sortes de discours sont le plus emphatiques. Des expressions hyperboliques, telles que : « O roi, vis éternellement ! » nous descendons aux salutations entre égaux qui expriment une grande sympathie en termes aussi exagérés. Ainsi les Arabes expriment leur vif intérêt en répétant rapidement pendant plusieurs minutes : « Dieu merci, comment vous portez-vous ? » et, s'ils sont bien élevés, ils interrompent la suite de la conversation en demandant encore une fois : « Comment vous portez-vous. » Ainsi les Chinois affirment directement leur affection en écrivant sur une simple carte de visite remise au portier de la personne qu'ils viennent voir : « Le tendre et sincère ami de Votre Seigneurie, le disciple perpétuel de votre doctrine, se présente pour rendre ses devoirs et faire sa révérence jusqu'à terre. » Parmi les peuples occidentaux, chez lesquels le pouvoir personnel n'a jamais atteint ces limites, les protestations d'amitié et de sollicitude ont été moins exagérées, et elles sont devenues moins emphatiques à mesure que la liberté s'est développée. En France, pendant le XIVe siècle, « chaque fois que le héraut criait à la table du roi : Le roi boit ! chacun faisait des vœux et criait : Vive le roi ! » Quoique ce souhait et d'autres analogues subsistent encore en Angleterre et sur le continent, on est cependant loin de le répéter aussi fréquemment. Nous pouvons faire la même observation touchant les souhaits exprimés dans les relations sociales. Sans doute on peut encore entendre le cri : « Longue vie à Votre Honneur ! » mais on l'entend seulement chez des gens qui, maintenus jusque dans ces derniers temps sous une autorité personnelle, sont même aujourd'hui guidés dans leur conduite par leur soumission aux représentants des anciennes familles. Au contraire, dans les parties du royaume affranchies plus longtemps des formes féodales et disciplinées par l'industrialisme, les expressions habituelles d'intérêt se résument en : « comment vous portez-vous ? » « Au revoir ! » et le ton dont on les prononce est en rapport avec le sentiment qui les dicte. Il est intéressant de noter qu'à côté de ces phrases fort répandues, dans lesquelles on appelle la protection divine sur la personne saluée, — par exemple dans le salut des Arabes : « Que Dieu vous accorde ses faveurs ! » ou dans celui des Hongrois : « Dieu vous conserve en bonne santé ! » ou dans celui des nègres : « Dieu vous protége ! » — et à côté des phrases également fort répandues qui expriment l'intérêt par des informations touchant la santé, la force et la fortune, il y en a d'autres qui sont caractérisées par des conditions locales. L'une est le salut oriental : « Que la paix soit avec vous ! » originaire des époques troublées où la paix était le grand *desideratum* ; une autre est : « Comment transpirez-vous ? »

qu'on dit exister chez les Égyptiens; une troisième, plus curieuse encore, est : « Comment les mosquitos vous ont-ils traité ? « Selon Humboldt, c'est la salutation du matin sur l'Orénoque.

Il nous reste à observer ces modifications du langage, grammaticales et autres, qui impliquent l'exaltation de la personne à laquelle on parle ou l'abaissement de la personne qui parle. Elles ont certaines analogies avec d'autres éléments cérémoniels. Nous avons vu que, dans les pays où la sujétion est excessive et où les souverains sont ordinairement invisibles, il est défendu sous peine de mort de porter les yeux sur eux quand ils sont présents. L'idée que c'est prendre une liberté impardonnable que de regarder un personnage élevé a donné naissance dans quelques contrées à l'usage de tourner le dos à un supérieur. De même, la coutume de baiser le sol devant une personne vénérée ou de baiser quelque objet lui appartenant implique que cette personne est dans une position tellement supérieure, qu'on ne peut pas prendre la liberté de baiser même son pied ou son vêtement. C'est par suite d'une conception semblable que les formes laudatives du langage sont en partie marquées de ce trait caractéristique qu'elles évitent des rapports directs avec la personne à laquelle on s'adresse.

Des modifications spéciales du langage ayant comme résultat commun le maintien d'une certaine distance entre supérieurs et inférieurs sont très-répandues et apparaissent dans quelques phases sociales relativement primitives. A propos de la classe supérieure des Abipones, nous lisons que « les noms des hommes appartenant à cette classe finissent en *in;* ceux des femmes qui partagent également ces honneurs, en *en*. Il faut ajouter ces syllabes même aux substantifs et aux verbes quand on leur parle. » D'un autre côté, la langue de Samoa contient « un vocabulaire distinct et permanent de mots que la politesse exige d'employer si l'on s'adresse aux supérieurs ou dans les occasions cérémonielles ». Chez les Javanais, « aucun homme, à quelque rang qu'il appartienne, ne peut dans aucune occasion s'adresser à son supérieur dans le langage habituel et commun du pays. » A propos de l'ancienne langue des Mexicains, Gallantin dit « qu'il y a une forme spéciale, appelée la révérencielle, qui s'étend à tout le langage et ne se rencontre dans aucun autre.... c'est, à ce qu'on croit, la seule langue dans laquelle chaque mot prononcé par l'inférieur lui rappelle sa condition sociale. »

Les formes indirectes les plus générales que l'étiquette ait introduites pour s'adresser à une personne semblent avoir leur origine dans la superstition primitive concernant les noms propres. S'imaginant que le nom d'un homme fait partie de son individualité et que

la possession de son nom donne quelque pouvoir sur lui, les sauvages répugnent presque partout à révéler des noms et évitent par conséquent de s'en servir dans les discours, de peur qu'ils ne soient connus des auditeurs. Que ce soit là la seule cause de cette coutume, ou qu'on ait été en outre guidé par le sentiment que prononcer le nom d'un homme est une sorte de liberté prise à son égard, le fait est que parmi toutes les races les noms acquièrent une sorte de caractère sacré, et *prendre un nom en vain* est chose défendue, surtout aux inférieurs quand ils parlent à des supérieurs. Un résultat curieux, c'est que les noms des personnes ayant été dans les temps primitifs des noms d'objets, il faut renoncer à employer les noms des objets et les remplacer par d'autres. Chez les Cafres, « une femme n'ose pas prononcer en public l'*i-gama* (le nom donné au moment de la naissance) de son mari et d'aucun des frères de ce dernier ; elle n'a pas non plus le droit de se servir du mot défendu dans son sens ordinaire... Il est interdit au peuple d'employer en parlant l'i-gama du chef. » Nous lisons encore : « Le nom héréditaire du chef de Pango-Pango (dans Samoa) étant maintenant Maunga ou Montagne, ce mot ne doit jamais être employé en sa présence pour désigner une colline; il faut y substituer un terme poli. » En outre, dans les pays où il existe des noms propres très-répandus, il y a des restrictions semblables apportées à leur usage, par exemple, à Siam où le nom du roi ne doit pas être prononcé par un sujet; quand on parle de lui, on se sert d'une périphrase telle que « le maître de la vie, » « le seigneur du pays, » « le chef suprême » et en Chine, où « le vieillard de la maison », l'homme excellent et honorable », « le vénérable grand prince », sont les termes employés par un visiteur pour désigner le père de son hôte.

Quelques-uns des exemples cités plus haut montrent qu'en parlant à un supérieur on évite non-seulement de prononcer son nom, mais encore d'employer les pronoms personnels, car ces derniers établissent aussi entre les personnes qui se parlent un rapport trop direct pour qu'on puisse les tolérer dans les cas où l'on veut maintenir la distance. Nous avons fait voir par un exemple qu'à Siam on se garde bien, en demandant les ordres du roi, de se servir d'un pronon. Ce qui prouve que cet usage est général chez les Siamois, c'est la remarque du Père Bruguière d'après laquelle « ils ont des pronoms personnels, mais ils s'en servent rarement. » Chez les Chinois aussi, cette exclusion des pronoms personnels s'étend aux relations sociales. « A moins d'être des amis intimes, ils ne disent jamais *je* et *vous*, car ce serait une impolitesse grossière. » Au lieu de dire : Je suis reconnaissant du service que vous m'avez rendu, ils diront : Le service que le seigneur ou le docteur a rendu à son serviteur très-humble ou à son disciple m'a vivement touché.

Nous arrivons maintenant à ces emplois abusifs des pronoms par lesquels on se propose d'exalter le supérieur et d'abaisser l'inférieur. « *Je* et *moi* sont exprimés par des termes différents chez les Siamois : 1° entre un maître et un esclave, 2° entre un esclave et un maître, 3° entre un homme du commun et un noble, 4° entre des personnes de même condition ; enfin les prêtres ont une manière spéciale de s'adresser la parole. » Ce système est encore plus développé chez les Japonais, ce peuple cérémonieux à l'excès. « Au Japon, toutes les classes ont un « je » qui leur est particulier et dont aucune autre classe ne peut se servir ; il y en a un exclusivement réservé au Mikado... et un autre pour les femmes.... Il y a huit pronoms de la seconde personne particuliers aux domestiques, aux élèves et aux enfants. » Quoique dans les pays occidentaux ces distinctions n'aient pas été aussi soigneusement marquées par l'emploi abusif des pronoms personnels, elles sont cependant suffisamment nettes. En Allemagne, « on se servait dans les temps anciens, pour parler aux inférieurs, de la troisième personne du singulier *er ;* » c'est-à-dire, pour bien marquer l'absence de rapports avec ces derniers, on avait recours à une forme oblique par laquelle on ne s'adressait pas à eux d'une façon directe ; mais on les désignait simplement en parlant, pour ainsi dire, à une personne tierce. Ensuite nous avons le fait opposé que « les inférieurs employaient invariablement la troisième personne du pluriel pour parler à leurs supérieurs ». Cette forme indirecte, qui marque la dignité du supérieur par le pluriel, augmente aussi la distance réciproque. Après avoir été d'abord un moyen de gagner la faveur des hommes puissants, elle s'est propagée comme les autres jusqu'à ce qu'elle soit devenue un moyen de propitiation générale. Dans notre propre langue où les pronoms ne sont pas devenus par abus des formes d'humiliation, nous avons seulement la substitution du *vous* au *tu*. Ce *vous*, après avoir été autrefois une expression laudative, a perdu, en se répandant parmi toutes les classes de la société, toute signification cérémonielle. Une preuve qu'il était employé dans les temps antérieurs pour marquer la dignité, c'est qu'en France, pendant la période mérovingienne, où l'usage du *vous* n'était pas encore solidement établi, les rois ordonnèrent de s'adresser à eux en se servant du pluriel. Quiconque refuse d'admettre que l'appellation *vous* ait été employée autrefois pour exalter la personne à laquelle on s'adresse, changera d'opinion en observant cette perversion du discours sous sa forme primitive et plus emphatique. A Samoa, par exemple, on dit à un chef: « Vous deux, êtes-vous venu? » ou : « Vous deux, partez-vous? »

Puisque les manières d'adresser la parole expriment par des mots

ce que les salutations indiquent par des actes, toutes deux ont naturellement les mêmes rapports généraux avec les types sociaux. Nous exposerons brièvement les parallélismes.

En parlant des Dacotahs, qui n'ont aucune organisation politique et qui n'avaient pas même de chefs nominaux avant que les blancs eussent commencé à établir entre eux certaines distinctions, Burton dit : « Ce que nous appelons cérémonie et manières leur est inconnu, » et il cite comme preuve l'entrée d'un Dacotah dans la maison d'un étranger avec une simple exclamation signifiant : « Eh bien ! » Bailey remarque à propos des Védas qu'en s'adressant à d'autres « ils ne se servent d'aucun des titres honorifiques employés avec une si grande profusion dans le Singhalais, le pronom *to*, tu, étant seul en usage, soit qu'ils se parlent les uns aux autres ou qu'ils s'adressent à ceux qui par leur position ont droit à des marques de respect. » Ces exemples établissent suffisamment le fait général que, là où il n'y a pas de subordination, il n'existe pas de formes du discours qui exaltent les personnes à qui on parle et abaissent ceux qui parlent. Réciproquement, dans les pays où le gouvernement personnel est absolu, l'abaissement de soi-même et l'élévation des autres par des paroles prennent des formes exagérées. C'est dans les communautés comme celle de Siam, où les sujets sont les esclaves du roi, que l'inférieur se nomme la poussière sous les pieds du supérieur et attribue à ce dernier une puissance extraordinaire ; c'est là que l'on évite même entre égaux de nommer la personne à laquelle on s'adresse. C'est dans les organisations sociales comme celle de la Chine, où le pouvoir de « l'Impérial suprême » n'a pas de limites, que les phrases d'adulation et d'humilité, employées d'abord dans les relations avec les chefs et devenant ensuite générales, ont été tellement outrées qu'en demandant le nom d'un autre la formule est : « Puis-je prendre la liberté de demander quel est votre noble prénom et votre éminent nom de famille ? » tandis que la réplique est : « Le nom de ma froide (pauvre) famille est...., et mon vil prénom est.... ». De même, si nous nous demandons chez quel peuple la cérémonie a introduit les abus les plus raffinés dans l'emploi des pronoms, nous trouvons que c'est chez les Japonais. En effet, les guerres chroniques ont établi depuis longtemps dans leur pays un despotisme qui a acquis un prestige divin.

Si nous comparons maintenant l'Europe ancienne, caractérisée par des structures sociales appropriées aux luttes perpétuelles dont ces structures étaient issues, avec l'Europe moderne, où on livre encore de grandes batailles, mais où la guerre est plutôt la forme temporaire que permanente de l'activité sociale, nous remarquons

que les expressions laudatives d'un usage plus rare maintenant sont aussi moins exagérées. Nous observons un contraste analogue quand nous mettons côte à côte les sociétés européennes modernes, organisées surtout en vue de la guerre, comme celles du continent, et notre propre société, moins bien organisée pour la guerre, ou quand nous mettons en regard les parties régulatives de notre propre société issues de l'état militant, et les parties industrielles. Chez nous, on est moins prodigue de flatteries et de protestations de dévouement que sur le continent, et, bien que l'emploi des phrases complimenteuses ait diminué dans ces derniers temps parmi nos classes dominantes, il y est cependant plus répandu que parmi les classes industrielles, surtout parmi celles qui n'ont pas de rapports directs avec les classes dirigeantes.

Ces analogies ont dû se produire forcément, comme celles dont nous avons parlé antérieurement. Si quelqu'un disait : Dans les pays où l'obéissance obligatoire résulte de l'organisation militaire et caractérise l'ensemble d'une société disposée en vue de l'action militaire, on ne se sert pas d'expressions indiquant la soumission ; et s'il affirmait en outre que dans les pays où l'on pratique librement l'échange des produits, de l'argent, des services, etc., qui caractérise la vie d'une société industrielle, on adresse la parole aux autres en les louant avec exagération et en s'abaissant humblement soi-même, sa proposition serait manifestement absurde. L'absurdité de cette proposition hypothétique sert à faire ressortir la vérité de la proposition contraire que nous avons énoncée.

HERBERT SPENCER.

(*La fin prochainement.*)

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

LE SENS DE L'ESPACE[1]

M. Cyon s'est proposé d'établir par des recherches expérimentales qu'il existe un sens de l'espace, qui a son siége dans la partie de l'oreille interne désignée sous le nom de canaux semi-circulaires. Une portion considérable de son travail s'adresse aux purs physiologistes et sort du cadre de cette *Revue;* mais les conclusions qu'il a tirées de ses expériences nous offrent un intérêt direct. A ce titre, elles méritent d'être résumées ici. Le nom de l'auteur leur donne d'ailleurs une importance particulière.

Il est indispensable de rappeler en quelques mots la structure des canaux semi-circulaires. Ces organes, qui, avec le vestibule et le limaçon, constituent l'oreille interne, sont au nombre de trois. Ce sont des tubes osseux formant environ les deux tiers d'un cercle. Chacun d'eux offre à l'une de ses extrémités un renflement nommé ampoule. Ces trois tubes contiennent chacun à l'intérieur un tube membraneux. Les canaux semi-circulaires membraneux reproduisent d'une façon générale la forme et la direction des canaux semi-circulaires osseux. Ces trois canaux sont situés, l'un dans un plan horizontal, les deux autres dans un plan vertical. Cette position est d'une importance capitale pour M. Cyon. — Rappelons enfin que le nerf auditif se divise en deux branches, dont l'une se rend au limaçon (organe essentiel de l'ouïe, dont nous n'avons pas à nous occuper), l'autre aux ampoules des canaux semi-circulaires, où il se termine par des cils fins et rigides[2].

1. *Recherches expérimentales sur les fonctions des canaux semi-circulaires et sur leur rôle dans la formation de la notion d'espace*, par E. de Cyon, in-4, Paris, 1878, 108 p.

2. Une description plus longue ne serait guère intelligible sans figures. Pour plus de détails, voir les traités spéciaux d'anatomie, et en particulier : Kolliker, *Histologie*, 2e éd. franç., p. 716 et suiv. — Coÿne : *Anatomie de l'oreille interne*, 1876, p. 12-33. — Quain's *Anatomy*, 8e édit., tome II, p. 641 et suiv.

Dès 1828, Flourens, à la suite de nombreuses expériences sur les canaux semi-circulaires, était conduit à cette conclusion « que la section de chaque canal produit un mouvement dont la direction est toujours celle du canal coupé », et il attribuait à ces organes un rôle dans la coordination des mouvements. — Divers physiologistes : Brown-Séquard, Vulpian, Schiff, Lœwenberg, Goltz, étudièrent le même sujet à l'aide de procédés divers. — En 1872, l'auteur, à la suite d'une série d'expériences personnelles, résumait ainsi les résultats obtenus (p. 15-25) :

Il n'existe pas dans le système nerveux d'organe spécial, destiné à coordonner les mouvements de notre corps.

Pour conserver notre équilibre, il nous est indispensable d'avoir une notion exacte de la position de notre tête dans l'espace.

Les fonctions des canaux semi-circulaires consistent à nous communiquer, à l'aide de sensations inconscientes, la représentation exacte de cette position. Chaque canal a une relation déterminée avec une des dimensions de l'espace.

Depuis cette époque, M. Cyon a continué et complété ses recherches, et s'est livré à une expérimentation méthodique dont nous donnerons d'abord le résumé :

1° On coupe chez un animal (pigeon, grenouille, lapin) le canal membraneux horizontal : il se produit une oscillation de la tête dans le sens horizontal. Si l'on sectionne le canal correspondant de l'autre côté, l'oscillation augmente et devient même si intense qu'elle entraîne le corps tout entier et qu'il en résulte un mouvement de manége.

2° On coupe le canal vertical postérieur (qui est dirigé de haut en bas) : les mouvements de la tête se font de haut en bas et de bas en haut, c'est-à-dire dans un plan vertical. Le corps, au lieu d'exécuter des mouvements de manége, fait des culbutes, comme s'il était violemment entraîné de bas en haut.

3° On coupe le canal vertical supérieur (ou antérieur), qui est dirigé d'arrière en avant : l'animal exécute des mouvements de la tête d'arrière en avant et de droite à gauche. Si la section des deux canaux est faite, le même mouvement se produit, plus violent, plus continu.

L'auteur résume ces trois séries d'expériences en disant : « que la section des deux canaux semi-circulaires symétriques provoque des oscillations de la tête dans le plan des canaux opérés. Cette loi est absolue et n'admet aucune exception » (p. 50).

4° Si l'on détruit à la fois les six canaux, l'effet est « foudroyant ». L'animal ne peut ni se tenir debout, ni rester couché, ni voler, ni exécuter un mouvement combiné, ni garder même un instant une

attitude quelconque. La violence de ses mouvements désordonnés est telle, qu'on a grand'peine à l'empêcher de se briser la tête. Au bout d'une quinzaine de jours, il est en état de se promener; mais il produit « l'impression d'un animal qui commence à se mouvoir, à se tenir debout, etc. » Pendant cet apprentissage, il a besoin du concours des autres sens, surtout de la vue : si on lui ferme les yeux, il perd instantanément tous les fruits de sa nouvelle éducation.

5° Ces expériences ont une influence directe sur le mouvement des yeux. M. Cyon a constaté « que l'excitation de chaque canal semi-circulaire provoque des oscillations des globes oculaires, dont la direction est déterminée par le choix du canal excité » (p. 61). Ce dernier fait est pour lui d'une importance capitale : l'appareil moteur de l'œil jouant un rôle prépondérant dans nos représentations de la forme et de la direction des objets dans l'espace.

Il est remarquable que, après la section des canaux, l'animal, dès qu'il peut marcher, va se réfugier dans quelque coin obscur et y reste immobile. Ce qu'il cherche, ce n'est pas un point d'appui, mais l'obscurité. Il est en proie à un vertige « qui ne peut être produit que par un désaccord entre l'espace vu et l'espace formé par les sensations dues aux canaux semi-circulaires. Ces dernières sont profondément altérées à la suite de l'opération : les animaux, supposant que la cause de ce désaccord se trouve dans leur champ visuel, cherchent à s'y soustraire au moyen de l'obscurité. »

Tels sont, réduits à l'essentiel, les résultats de l'expérimentation. Reste à les interpréter.

M. Cyon rappelle en quelques pages substantielles que deux théories principales — l'une nativiste, l'autre empirique — partagent les physiologistes sur cette question : Comment se forme la notion d'espace? Il critique l'une et l'autre, et, après avoir transcrit quelques pages de Lotze qui ont paru ici même (tome IV, p. 345 et suiv.), « parce que cette exposition lumineuse exprime en partie sa propre manière de voir, » il dit que les difficultés inhérentes aux deux théories rivales disparaissent complétement si l'on admet un *sens de l'espace ayant un organe particulier.* L'auteur, d'après ses expériences, place cet organe dans le système des canaux semi-circulaires. « La disposition des nerfs dans trois plans perpendiculaires l'un à l'autre (telle est la position des trois canaux) se prête à merveille pour une pareille fonction. Nous pouvons très-bien nous figurer comment les sensations d'étendue, dans trois plans, dont la disposition chez tous les vertébrés répond exactement aux trois coordonnées de l'espace, peuvent être utilisées par notre intelligence pour la construction d'une notion de l'espace. » Il croit que certaines difficultés déclarées insolubles

par Lotze, dans l'article précité, trouvent ainsi une solution, et que de son côté « la théorie empirique reçoit une nouvelle extension; vu que la notion d'espace cesse d'être une forme préexistante de notre intuition pour devenir, comme les notions de couleur, de son, etc., une acquisition de notre intelligence due aux sensations spéciales d'un organe périphérique. » Enfin « nous comprenons pourquoi c'est justement un espace à trois dimensions qui sert de base à notre géométrie euclidienne. Les axiomes géométriques nous apparaissent ainsi comme imposés par les limites de nos organes du sens » (pp. 72-73).

S'il existe un sens de l'espace, ayant un organe périphérique spécial (les canaux semi-circulaires), une question délicate se pose : Quel est l'agent extérieur qui, agissant sur les nerfs des canaux membraneux, peut nous amener à la représentation d'un espace à trois dimensions? Tout organe sensoriel, en effet, n'entre en action que sous l'influence d'un agent qui lui est approprié (par ex. : lumière, son, etc.). — M. Cyon ne hasarde sur ce point que des conjectures. Il est possible que, par suite des mouvements de la tête ou d'autres causes, il se produise dans l'endolymphe [1] des vibrations qui se communiquent aux terminaisons nerveuses contenues dans les ampoules. On ne sait pas bien encore comment ces terminaisons sont excitées. D'ailleurs la sensation provoquée dans ce cas étant « inconsciente », nous n'en pouvons parler que comme des autres sensations inconscientes, par exemple des sensations d'innervation. « Il faut d'ailleurs toujours garder en vue que les sensations ne sont pour notre intelligence que des signes à l'aide desquels nous formons nos représentations. Pour que les sensations provoquées par l'excitation des canaux semi-circulaires puissent servir à la formation de nos notions de l'espace, il n'est nullement nécessaire que la nature de ces sensations contienne déjà en elle-même l'idée d'une étendue » (p. 94).

Cette dernière remarque nous paraît très-juste. Aussi, nous ne voyons pas ce que la thèse de l'auteur gagne aux efforts qu'il fait pour aller plus loin, lorsqu'il dit (p. 95) : « Nous pouvons très-bien nous représenter que l'excitation des terminaisons nerveuses d'un canal membraneux produit des sensations d'étendue dans un plan perpendiculaire aux plans des deux autres canaux. Quel que soit l'excitant qui fasse fonctionner les fibres nerveuses distribuées dans les canaux membraneux, le résultat de leur excitation sera toujours une sensation d'étendue dans un plan perpendiculaire aux plans d'étendue des deux autres canaux. Les excitations des trois canaux nous donnent de cette

1. Liquide qui remplit les canaux membraneux.

manière des sensations d'étendue dans trois plans perpendiculaires l'un à l'autre, et ces sensations inconscientes servent à la formation de la représentation d'un espace à trois dimensions. » — M. Cyon, qui accepte en général la théorie de Lotze sur l'espace, semble tomber ici dans le défaut presque inévitable signalé par ce philosophe et qui consiste pour expliquer l'espace à employer des éléments qui impliquent déjà cette notion. Si les sensations ne sont que des signes, quelle nécessité et même quelle utilité y a-t-il à ce que la structure anatomique de l'organe nous offre comme une image de la notion à expliquer? De plus, si des animaux privés de leurs six canaux parviennent, au bout de quelques mois d'apprentissage, à se mouvoir et à s'orienter de nouveau, comment expliquer ce fait? Faut-il l'attribuer à la mémoire, ou bien le sens de l'espace détruit peut-il être remplacé?

Au reste, nous ne nous proposions ici que d'exposer et nous n'avons pris dans ce travail que ce qui concerne un seul point, négligeant d'autres détails intéressants, entre autres une théorie du vertige. L'auteur promet de traiter ailleurs « les modifications que l'existence d'un organe périphérique du sens de l'espace doit apporter dans nos idées philosophiques ». Nous attendons ce travail avec curiosité. Il serait désirable seulement qu'il apportât à l'appui de sa thèse quelques faits cliniques ou quelques observations directes sur l'homme : cela serait d'un grand poids.

TH. RIBOT.

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

E. Dühring. *Cours de philosophie, ou Exposé rigoureusement scientifique des principes qui doivent servir à l'explication du monde et à la direction de la volonté* (CURSUS DER PHILOSOPHIE, ALS STRENG WISSENSCHAFTLICGER WELTANSCHAUUNG UND LEBENSGESTALLUNG. Leipzig, chez Koschny [1].

IV. *Les mœurs, la justice, les manifestations supérieures de la vie humaine.* — L'être raisonnable juge bon tout ce qui favorise d'une manière constante ses facultés, et déclare mauvais (*schlimmes)* tout ce qui les contrarie. Lorsque le mal lui vient d'un agent responsable, il considère l'action comme moralement mauvaise (*böses*). Il juge de la même manière ses propres actes, que les effets en retombent sur les autres ou sur lui. Développer en soi la faculté et l'habitude d'accomplir les actes reconnus bons et d'éviter les autres : c'est ce qui s'appelle ormer ses mœurs. Les habitudes ne doivent pas être confondues avec es mœurs : celles-ci sont l'œuvre de la volonté agissant avec réflexion et d'après des principes. Il reste encore à discerner les bonnes mœurs d'avec les mauvaises. — A cette distinction, on oppose la diversité des mœurs et des jugements moraux; on n'en peut rien conclure de plus, pourtant, que de la diversité des jugements sur le vrai et sur le faux. Le doute permanent est un état de faiblesse maladive, et n'exprime que la grossière confusion des idées. « Il cherche à ériger en système la conscience qu'il a de son néant, pour se donner quelque apparence de solidité. » Les faux jugements, comme les mauvaises actions, ont leurs causes, qui permettent de les expliquer et de les éviter. La formation d'une conscience éclairée et d'une volonté droite au sein de l'humanité demande sans doute bien du temps, elle dépend des lieux, des circonstances. Toutes ces conditions influent sur la connaissance et l'accomplissement du devoir, non sur la vérité et l'autorité absolue de la loi morale. — On peut déduire la morale de la volonté, pourvu que l'on entende sous ce nom non pas une abstraction, mais le vouloir concret, qui résulte nécessairement des penchants et des jugements multiples de l'individu. Kant a transformé en une conception nuageuse et à moitié mystique l'idée qu'il avait empruntée à Rousseau. La volonté générale

1. Voir année 1876, t. II, p. 393 de la *Revue philosophique*.

n'était, pour ce dernier, que la manifestation politique des volontés individuelles. Chez Hegel, la notion s'obscurcit encore. — La diversité des caractères individuels, qui dépend de l'énergie et du mélange des dispositions au jugement et à l'acte, décide de la diversité des déterminations volontaires. La bonté de ces dispositions, naturelles ou acquises, produit le contentement de soi-même. Un mauvais naturel rend tout d'abord malheureux celui qui le possède. « L'homme, en qui se retrouvent les penchants de la bête, ne peut avoir de lui-même qu'une conscience purement animale, et, s'il se trouve placé au milieu d'une société supérieure, une conscience pire encore que bestiale. — Le devoir est un rapport entre les personnes. Nous ne nous sentons pas de devoirs envers la nature : « Un homme solitaire n'aurait pas de devoirs. » L'idée du devoir ne s'éveille, qu'autant que la volonté d'un homme se reconnaît intérieurement obligée de répondre aux exigences de la volonté d'autrui. — Les volontés étant égales, le premier devoir que la morale leur impose, c'est de respecter leur liberté réciproquement. « Tant que la volonté ne porte pas atteinte à l'indépendance des autres, elle est absolument libre d'agir : l'obligation (*das sollen*) n'existe pas pour elle. » L'obligation n'apparaît qu'après la première violation de la liberté d'autrui. Si une volonté étrangère travaille non à opprimer, mais à favoriser ma liberté, j'en dois naturellement éprouver de la reconnaissance; et ce sentiment ne saurait manquer sans que la volonté bienfaisante se reconnaisse lésée. Mais cette seconde espèce d'obligation est moins stricte que la précédente. — Lorsque la bête et l'homme sont mêlés dans un individu, on se demande si les mêmes rapports moraux peuvent exister entre lui et un homme vraiment digne de ce nom, qu'entre deux individus véritablement hommes. Machiavel jugeait, et avec raison, que l'honnête homme ne peut pas, au milieu des coquins, agir d'après les règles de la morale ordinaire. La ruse et la violence sont ici des armes nécessaires. La guerre est un cas semblable. Il serait, sans doute, excessif de n'admettre que la lutte sans merci, la guerre à mort; n'avons-nous pas supposé chez le méchant un reste de sentiments humains ? « L'homme véritable combat la bête avec toute son énergie et son habileté : il ne descend pas pour cela au niveau de la bête. » C'est dans cette mesure que doit être soutenue la lutte des bons contre les ennemis qui menacent leur existence et leur liberté. — Il ne suffit pas aux rapports des individus, qu'ils s'abstiennent de se contrarier : il faut encore qu'ils s'entendent réciproquement pour agir. Nous dérivons d'un contrat réciproque les obligations positives du droit privé et politique, en dépit des protestations élevées par l'esprit rétrograde du XIXe siècle. Le contrat, d'ailleurs, ne fait que sanctionner les impulsions mêmes de la nature. Le contrat réclame la bonne foi des contractants; celui qui la viole met en péril la société. Le royaume de l'égoïsme est inévitablement aussi le royaume de la désunion. Celui qui, dans ses relations avec moi, fait profession de ne suivre que les maximes égoïstes de la concurrence vitale, ne saurait m'inspirer d'autres sentiments que le malfaiteur vulgaire : il n'en dif-

fère, à mes yeux, que dans la proportion où ses actes démentent heureusement ses principes. La nature a soin d'ailleurs que ceux qui ont recours à la violence et à la ruse soient blessés par leurs propres armes. Il est triste, en revanche, que leurs vices corrompent d'ordinaire ceux mêmes qui les combattent. Dans la guerre de salut contre la bête humaine, c'est trop souvent la bête elle-même qui intervient. — Les violences de la bête sont toutefois et habituellement tempérées par des sentiments plus humains. « L'homme n'est pas naturellement plutôt hostile qu'indifférent ou sympathique à l'homme. » Les trois dispositions se rencontrent simultanément dans l'espèce; et ce n'est que la prédominance de l'une d'elles qui conduit les observateurs superficiels à méconnaître la présence des deux autres. Nous avons déjà vu, dans notre analyse des éléments de la conscience, que bien des penchants calomniés, comme le ressentiment, l'envie, par exemple, sont des instincts salutaires à la conservation de l'individu et au progrès de la société. On les a injustement assimilés aux penchants décidément mauvais, qui se retrouvent chez les bêtes de proie, comme la rapacité, le besoin de la domination. Ne suffit-il pas d'ailleurs, pour réfuter le pessimisme psychologique dont nous parlons, de l'existence d'un sentiment, comme celui de la compassion ? Spinoza se trompe et fait injure à la nature humaine, lorsqu'il conseille de substituer aux mouvements spontanés de la pitié les calculs de la froide raison. Sans doute, il serait funeste d'exalter outre mesure et de soustraire à tout contrôle de l'entendement le penchant de la compassion. Plus que tout autre instinct, il subit l'influence de l'âge, de l'éducation. Rien ne contribue à l'émousser comme l'habitude de verser le sang ou l'excès des plaisirs vénériens. — « L'origine du mal a fait dépenser, en pure perte, bien des paroles à des philosophes, qui veulent se donner pour des prêtres de seconde classe. » Il n'y a rien de plus mystérieux dans le fait du mal moral, que dans l'instinct de la ruse propre au chat, ou celui du carnage chez la bête de proie. La nature humaine est très-complexe : elle comprend des instincts bons et des instincts mauvais ; et la prédominance des uns ou des autres décide de la diversité des caractères. Ce qui est mauvais moralement, c'est l'hostilité volontaire ou instinctive d'un individu contre un autre. Or « quelquefois, cela tient à un pur manque, à un défaut naturel de souplesse dans le jeu des désirs et des mouvements du cœur, et, en outre, à une incapacité involontaire de comprendre les mouvements de la sensibilité chez autrui. » Il peut même arriver que les penchants hostiles dont il s'agit soient antérieurs à la conscience et à la réflexion. Tel est le cas des bêtes de proie. Quant à l'association de l'entendement aux dispositions mauvaises du caractère, il n'y a pas plus à s'en étonner que de le voir mis au service des penchants bienveillants. On n'a pas plus raison de se préoccuper de l'origine métaphysique du mal que de celle du bien. — Le mal ne comporte pas de jugements absolus, en ce sens que, dans certains cas, comme dans celui de légitime défense, le mensonge, par

exemple, peut être permis. Mais, en dehors de ces situations exceptionnelles, les règles de la morale sont strictement rigoureuses. Celui qui doute de l'universalité des principes de la morale n'a qu'à voir si le meurtre prémédité et que rien ne justifie ne provoque pas, dans chaque conscience humaine, un mouvement instinctif de réprobation et le désir unanime d'un châtiment compensateur. — Il y a des devoirs indirects qui naissent des suites que l'observation ou la négligence de nos devoirs envers nous-mêmes peut entraîner; aussi est-ce un art très-compliqué que celui de gouverner sa propre vie. Il y faut l'exercice, l'habitude. A côté du devoir de se modérer, de se limiter, qui est la solide base de toute moralité, n'oublions pas celui d'exercer, d'aviver toutes les énergies vitales. La juste subordination, l'harmonie des penchants et des idées demande une très-grande attention. Le travail est nécessaire pour relever le sentiment de l'énergie vitale, que la jouissance déprime. On ne méconnaît ce rôle du travail que parce qu'on le juge d'ordinaire d'après les vices de notre état social. L'excès est aussi nuisible, sans doute, dans le travail, que dans le plaisir. Mais le travail, qui n'a d'autre effet que d'exercer les facultés sans les épuiser, et de rendre ainsi plus sensible la conscience de l'activité vitale, paraîtra sans peine un élément nécessaire et bienfaisant de toute jouissance un peu parfaite. — Dans le désaccord des volontés, c'est à l'entendement à décider. La responsabilité de l'individu se mesure au degré de son aptitude à comprendre les motifs qu'on lui suggère. Les motifs ont leur effet nécessaire, malgré l'apparence du contraire. « Si le prétendu libre arbitre était indépendant de toute loi, ce qui, du reste, ne se comprendrait pas, » à quoi bon vouloir agir par la persuasion ou l'éducation sur les volontés humaines? — L'enseignement du droit n'est, en bonne partie, que l'étude et la justification d'un ensemble d'institutions et de règles destinées à assurer l'oppression de l'homme par l'homme. La jurisprudence, ce ramassis d'affirmations autoritaires, n'a pas même de critérium certain pour distinguer le droit de son contraire. Le droit n'y est souvent qu'un nom donné à l'injustice consacrée par l'histoire ou l'état actuel de la société. La distinction du droit naturel et du droit positif ne saurait être maintenue, à moins que l'on veuille soutenir que le droit écrit seul doive être positif ou, en d'autres termes, avoir de l'efficacité. Les racines de la morale et du droit sont les mêmes, en tant qu'elles sortent de la justice. Mais l'un et l'autre ont une manière différente d'assurer l'efficacité de leurs règles. Le droit met la force au service de ses prescriptions; la morale ne connaît que les sanctions de la conscience ou de l'opinion publique. — La dénomination de droit civil, maintenue à l'une des parties importantes de notre législation, aurait dû en être bannie depuis longtemps, puisque le citoyen, au sens étroit du mot, a disparu avec les Pandectes. L'empire romain avait fait de l'ancien citoyen un homme privé : il n'était resté du premier que le propriétaire et le père de famille. Étant donné le caractère bourgeois de notre société, où tout est ramené aux droits relatifs à la propriété, on comprend que l'étude du

droit romain ait pris tant d'importance parmi nous. Nous n'avons toutefois que des fragments de la science des juristes impériaux, et c'est sur un tel fond que s'appuie l'enseignement juridique. Que de critiques le droit criminel et le droit public ne comporteraient-ils pas à leur tour ? — Le principe du droit doit être cherché dans la première expérience de l'injustice, dans le ressentiment (*Rache*) qui la suit, comme par une nécessité mécanique. Le penchant de la vengeance est une disposition salutaire de la nature. Le droit privé de la vindicte a été reconnu par tous les peuples comme l'origine du droit criminel : la vindicte par le sang, le système de composition l'indiquent suffisamment. Le ressentiment n'est satisfait que par le repentir et l'expiation du coupable. Il n'y a ainsi rien de mystique dans le repentir. — Sous sa forme la plus achevée, le droit criminel ne peut être que l'organisation publique de la vengeance. Il faut avouer que, dans l'état actuel, cette organisation est inférieure aux formes primitives de la vengeance; de même que les idées qui l'inspirent, au principe même de la loi du talion. Le criminaliste Feuerbach, le père du philosophe, fait de l'intimidation du coupable le but de la législation pénale. Mais, bien que Feuerbach l'emporte sur les disciples dégénérés de Kant par les qualités de logique et de bon sens qu'il oppose aux subtilités puériles de leur dialectique, il ne réussit à faire reposer le droit que sur un principe relatif. Sans doute, l'intimidation est un but, que la loi peut poursuivre. Mais la vengeance se propose une fin différente. La réparation du dommage causé ne lui suffit même pas. Elle exige que les volontés soient rétablies dans leurs droits, et, pour cela, que la volonté coupable subisse une diminution de sa liberté proportionnelle à la réduction qu'elle a tenté d'imposer à la liberté d'autrui. Il est évident que cette réparation ne sera obtenue qu'autant que l'individu trouvera le concours des autres volontés, qui se sentent menacées par l'injustice commise. La société seule portera dans l'exercice de la vindicte l'impartialité et la force suffisante. Mais le pouvoir judiciaire de la société n'exprime ici que la libre association des volontés individuelles. Le recours à une force étrangère, à une autorité despotique, par exemple, obligerait les individus à payer la sécurité par l'asservissement. A la doctrine que la vengeance est, dans l'histoire et dans la société, comme dans la nature, le principe de toute justice pénale, la conscience ordinaire, celle qui s'est développée sous l'influence de la tradition, objecte que la vengeance est coupable et condamnée par la justice elle-même, qu'on prétend en dériver. Nous répondons que la justice ne condamne que la substitution de la vengeance individuelle, avec ses entraînements et ses erreurs, à la répression réglée et mesurée de la vindicte publique. Le principe que nous introduisons ici permet de corriger les vices, de combler les lacunes de la législation actuelle, de déterminer la valeur du droit de la guerre, la légitimité des luttes civiles ; de réfuter la théorie, chère à Grotius, du droit du vainqueur ou du plus fort. Le droit primordial de la vengeance individuelle reparait dans les cas où l'action publi-

que se montre insuffisante. Il n'est pas question ici du duel et des ressentiments de convention qui trop souvent l'inspirent, mais des situations où la vengeance privée cherche par tous les moyens possibles à se donner la satisfaction que la loi lui refuse. Il vaut mieux assurément que l'individu fasse à la cause publique des lois le sacrifice de son ressentiment. Pourtant cela est impossible devant certains outrages. — On s'élève, par la grandeur d'âme, au-dessus du ressentiment. Une noble compassion pour les destinées humaines, et la résignation à ce qu'entraîne la fatalité des choses et des organisations conduisent à renoncer au châtiment et même au repentir du coupable, et disposent à se contenter de faire servir la punition à son amendement. Il n'y a toutefois rien de commun entre ce noble sentiment et l'amour, hypocrite et contre nature, du chrétien pour son propre ennemi. Dans une société bien organisée judiciairement, la loi peut, s'inspirant de ces sentiments supérieurs, traiter les coupables comme des malades : mais la société ne doit jamais faire cela que du consentement de l'individu lésé. — L'oppression de l'individu par l'État a favorisé les doctrines qui soutiennent la souveraineté absolue du pouvoir judiciaire et aboutissent à la négation de toute libre individualité. Les socialistes eux-mêmes ont besoin d'apprendre que les droits de l'homme ne dérivent pas de l'État, mais que les formes politiques, au contraire, tirent leur légitimité des droits primordiaux de l'homme. L'individu est, d'une manière absolue, le principe et la fin du droit. Les institutions légales n'ont de vitalité qu'autant que la libre volonté des individus s'incorpore en elles. Le mariage contraint (*Zwangsehe*) est une violation de cette liberté, et cependant il a dominé jusqu'ici. — L'institution légale de la propriété n'est pas moins contraire à la justice; mais la réforme en est plus malaisée. « Le droit de propriété, tel que l'histoire l'a fait, n'est pas la cause, mais l'effet de l'asservissement total ou partiel des individus et de toutes les subordinations imposées par le glaive des vainqueurs. La ruse des prêtres n'a pas manqué ensuite de les sanctionner, en présentant comme des ordres d'en haut les actions brutales de la force. » Le droit d'entière et exclusive domination sur une chose ne saurait se démontrer sérieusement. C'est une injustice criante que d'exclure autrui des ressources que la nature met à la disposition de tous, et pourtant c'est là le principe même de la propriété. Personne n'a le droit de s'attribuer le monopole exclusif et éternel d'une portion quelconque de la nature. Il faudra une législation spéciale et nouvelle pour séparer, dans le produit du travail humain, la part de l'homme et celle de la nature, afin de faire retourner la seconde dans l'usage commun. Ce sera l'œuvre de l'état véritablement social de l'avenir. — Les mœurs, la justice ou le droit, dont nous nous sommes occupés jusqu'ici, n'expriment que les conditions nécessaires à l'existence de l'humanité. Les institutions qui en ont pour objet le perfectionnement, paraîtront, à juste titre, encore plus importantes. La stricte justice commande de limiter son activité; les fins supérieures de l'humanité exigent, au contraire, que l'homme

déploie toutes ses énergies, de manière à se rapprocher de plus en plus du type idéal de la perfection. La concurrence vitale, dont on a voulu faire, dans ces derniers temps, la loi suprême de l'humanité comme de la nature, ne saurait être l'instrument d'un tel développement. Elle érige en principe l'égoïsme et l'injustice; elle ne conduit qu'au chaos, à l'hostilité de tous contre tous, à la décomposition et à la ruine physique et morale. — Le progrès de l'espèce dépend surtout du nombre et de la qualité des naissances. Ici encore, la croyance superstitieuse à l'infaillibilité de la nature a tout compromis. La qualité des naissances dépend de celle des unions, et l'amour seul est le gage certain de cette dernière. Malheureusement, l'amour tient peu de place dans les unions d'aujourd'hui; et l'infériorité des produits qui résultent des unions contractées sans lui le prouve surabondamment. L'amour, du reste, a son prix par lui-même, indépendamment de la génération. Il relie l'individu à l'espèce et constitue le plus sûr stimulant de la sympathie pour les autres hommes. — La philanthropie est un mot dont on n'a pas moins abusé que de celui d'amour. Beccaria se prétendait philanthrope, tout en déclarant qu'il ne voulait pas s'exposer au martyr pour la vérité ; et Marat croyait ne faire que servir avec énergie la cause de l'humanité lorsqu'il dressait ses listes de proscription. La philanthropie vulgaire se couvre du manteau de la charité chrétienne, et ne travaille guère qu'à la guérison des moindres plaies de la société, soignant les blessés, mais amnistiant la guerre. — Nous en dirons autant de la philanthropie, qui se préoccupe de réformer les institutions sociales, d'améliorer le code criminel. Il convient néanmoins de parler des tentatives qui ont été faites pour supprimer la peine de mort et adoucir les autres peines. Tuer le coupable, c'est certainement dépasser les limites de la vengeance et de la justice. C'est, plus sûrement encore, méconnaître le sentiment supérieur de la solidarité humaine, qui engendre la pitié et l'indulgence pour les égarements inévitables et la perversité fatale des individus. Les mêmes sentiments réclament l'adoucissement des peines. Ne serait-il pas bon de traiter les coupables comme des malades et de travailler plus à leur amélioration qu'à leur châtiment ? Ne serait-il pas temps de chercher à prévenir les crimes, moins par la crainte de la répression que par l'amélioration des caractères et le perfectionnement de l'état social ? Tourner contre la nature les forces de l'humanité : tel serait le meilleur moyen de rétablir l'accord des individus, et par suite de supprimer les conflits et les crimes. Malheureusement, dans l'organisation actuelle de la propriété, les hommes trouvent plus facilement à s'enrichir, en divergeant leur industrie et leur énergie contre leurs sembables qu'en luttant contre la nature. — Mais laissons de côté l'examen des obstacles qui s'opposent au perfectionnement de l'homme, et parlons des moyens de le favoriser. « Les Grecs avaient inventé, et nous avons hérité d'eux, l'art d'idéaliser l'homme avec le marbre. La tâche de l'avenir, bien autrement élevée, sera de l'idéaliser en chair et en os. » L'humanisme (*huma-*

nismus) des philologues n'a rien de commun avec la vraie culture humaine. Il est même bien inférieur à l'art grec, dont les œuvres heureusement parlent directement à ceux qui les contemplent, et ne gagnent qu'à être isolées de leurs plats interprètes. L'humanisme des érudits pouvait avoir son prix pour réveiller l'âme humaine, engourdie par la longue et glaciale nuit du moyen âge. On n'y trouvera pas l'engrais fécond de l'avenir. « La culture classique des humanités répond si peu à son nom, qu'on doit la considérer hardiment comme contraire à la véritable humanité, comme uniquement propre à corrompre la jeunesse et à flétrir en elle la fraîcheur de la sensibilité et du jugement. » Il fallait la sénilité byzantine et la grossièreté du moyen âge pour voir dans les types de l'art grec les modèles définitifs de la perfection humaine. Débarrassé des entraves de la société et de la nature, l'homme de l'avenir produira, dans tous les sens, des œuvres plus vivantes et plus utiles que toutes ces formes surannées du passé. — La poésie a trop souvent entretenu la corruption du cœur et les erreurs de la pensée. « En les galvanisant en quelque sorte par ses stimulants de convention, elle donnait l'apparence mensongère d'une immortalité idéale aux idées condamnées par l'expérience et la vie et prétendait défendre les fictions les plus absurdes au nom de la liberté de l'art. » Toute véritable poésie a sa source dans le sentiment élevé et harmonieux de la vie : elle doit se proposer également pour fin de faire naître, de développer ce sentiment. — Le langage, plus encore que la poésie, permet de juger l'état de la conscience d'un peuple. Les locutions bizarres, comme le pluriel substitué au singulier dans les appellations, la tyrannie des règles plus hostiles à la logique que le bon sens populaire, les images et les expressions vicieuses, la préférence donnée au langage des académies sur celui du peuple : tous ces symptômes trahissent visiblement l'état maladif de l'intelligence nationale. Il n'est pas moins urgent de réformer les habitudes matérielles, je veux parler de l'abus du tabac, de l'ivresse, du culte de la table, etc.

V. *L'état social et l'histoire.* — « La doctrine, exacte et digne du nom de science, des principes de l'association humaine, en est encore aux premiers éléments. Elle ne doit pas se contenter d'observer les faits, mais surtout déduire et construire à l'aide des principes. La prétendue science politique de nos jours se borne à constater et à légitimer des faits. » Rousseau est le seul précurseur important que nous trouvions sur notre route. Mais il a trop légèrement sacrifié la volonté de l'individu à celle de la majorité. — Il n'y a de garantie absolue du droit que dans l'égalité de puissance des individus. Faire appel à un pouvoir étranger, comme Machiavel et Hobbes, c'est recourir à une protection illusoire; on ne fonde ainsi qu'un droit, celui des esclaves; on n'assure d'autre paix que celle d'un cimetière des libertés. L'histoire n'a connu jusqu'ici que les formes diverses de l'oppression. Depuis la démocratie entée sur l'esclavage jusqu'à l'oligarchie et à la monarchie autoritaire, le prétendu droit de l'État ou du peuple n'a été que la

consécration de la ruse heureuse et de la violence triomphante. — On ne peut ériger en puissance supérieure aux individus l'autorité soit d'un individu, soit de la majorité. Le droit ne repose que sur la décision et la sanction des volontés individuelles. « Un atomisme rationnel est aussi bien la vérité dans la politique que dans la physique. » A la place de la libre association des égaux (*freie Gesellschaft*), nous ne trouvons partout que la politique oppressive, que l'État oppresseur (*Gewaltstaat*). Son premier soin est de supprimer les réunions politiques. A ce compte seulement, la minorité se sent assurée dans l'exercice de ses privilèges. La force du pouvoir absolu ou celle de la majorité tourne toujours au détriment de l'individu. Elle reste un mal, alors même qu'elle sert à la justice. « L'état oppressif n'a pu donner naissance à des organes et à des fonctions judiciaires qui ne portassent pas l'empreinte de son càprice et de sa violence, et ne fussent pas plutôt une organisation de l'injustice que du droit. » — La division des fonctions politiques ne peut se concilier que dans une mesure très-restreinte avec la liberté. Le pouvoir judiciaire et le pouvoir législatif doivent demeurer entre les mains de l'association. Ils ne seront confiés à des organes spéciaux et auxiliaires que sous le point de vue technique et que d'une façon partielle. — Cela est encore plus vrai du pouvoir militaire. « L'homme désarmé est, de fait, comme sans droits en regard de l'homme armé. » Une caste guerrière transformerait bien vite l'association la plus libre en un troupeau d'esclaves. « L'individu ne peut renoncer à ses armes sans sacrifier en même temps sa liberté. » Il faut que les chefs militaires soient choisis par l'élection populaire et nommés seulement pour un temps. L'éducation militaire doit être assez générale pour permettre un contrôle incessant de la masse sur les individus ainsi choisis. L'association militaire n'est qu'une des formes de l'association politique et ne saurait être considérée, avec cette dernière, que comme une extension de la capacité primordiale de l'individu à se protéger. De même que l'individu était forcé dans l'état primitif d'isolement à se montrer toujours prêt à la lutte, ainsi doit l'être l'association. D'ailleurs les progrès de l'art militaire font que la faiblesse des forces physiques n'empêche plus personne de le pratiquer. Ainsi se trouve prévenue la concentration des moyens de défense entre quelques mains. L'individu aura donc sa voix dans les questions de la guerre et de la paix. Mais il devra se soumettre aux nécessités de la défense commune, sous peine de rompre le pacte social et de se replacer dans l'isolement primitif d'où ce pacte avait eu pour objet de le tirer. — La connaissance et l'application du droit ne peuvent être une affaire d'érudition spéciale, sans que le droit de l'individu à exercer la fonction juridique ne se trouve gravement compromis. La science du droit ne s'incorporera donc pas dans la personne du juge comme dans une autorité supérieure. L'institution de jurés choisis arbitrairement dans les classes privilégiées ne satisfait pas davantage. Si on laisse de côté les cas exceptionnels ou compliqués, le bon sens et la culture

commune suffisent à l'appréciation du droit. Les avocats ou les spécialistes peuvent toujours être appelés et consultés sur les questions difficiles par les intéressés et les juges. — Si l'association politique s'était développée naturellement et n'avait pas été troublée par le système de la politique oppressive, on n'aurait pas vu grandir les colosses aux pieds d'argile des grands États. On trouverait, à leur place, des associations limitées dans l'espace, reposant sur des fondements solides, et où les lois ne traduiraient que les besoins naturels du commerce mutuel. Les individus se connaîtraient assez pour concourir à la défense de leurs droits et de leurs intérêts communs, comme les membres d'une seule famille. On suppose ici une évolution qui n'est pas encore près de se réaliser. — En tout cas, la révolution économique est la condition préliminaire de la réforme politique. Le droit aux conditions matérielles de l'existence est un droit primordial. Il faut que l'État en assure la jouissance égale à tous, et, pour cela, qu'il règle l'usage du sol et la répartition des produits du travail. On peut, pour cette répartition, considérer toutes les forces comme égales. Dans l'échange des produits, c'est la peine, c'est-à-dire le temps de travail qu'ils ont coûté, qui déterminera le prix. A la justice de l'État à faire la part des négligences, de la stérilité économique ou productive des individus. Plus encore que celle du sol et des forces naturelles, la propriété des produits de l'industrie trouble l'égalité des individus. Tandis que le produit du travail doit appartenir au travailleur, l'organisation légale de la propriété fait tout le contraire dans l'État oppresseur. — On regarde habituellement comme une chimère la réforme économique dont nous venons d'esquisser les principaux traits, tandis qu'on admet la possibilité des réformes politiques. L'économie politique possède pourtant déjà un nombre suffisant de principes certains, comme, par exemple, la loi de l'égalité du salaire pour l'égalité du travail. On pourrait d'ailleurs admettre dans une certaine mesure l'inégalité du travail des individus et la transmission héréditaire du capital, sous la réserve expresse que l'oppression du travail n'en résulterait pas. — C'est dans l'école que seraient recrutés par le choix ou par le sort les travailleurs des divers états. Il faudrait sans doute, et tout d'abord, que les individus apprissent à se plier aux exigences de l'intérêt général. La supériorité des facultés, développées par l'éducation chez les individus particulièrement doués, ne leur donnera pas le droit de prétendre à une rémunération supérieure. Les aptitudes ou les instruments du travail, que l'individu doit à la société, ne sauraient être légitimement consacrés qu'au service de cette dernière. Dans la société égalitaire, les moyens de s'élever aux aptitudes supérieures sont mis à la disposition de tous. L'enseignement de l'État comprend les connaissances scientifiques, médicales, industrielles, agricoles, commerciales, qui sont à la portée des intelligences ordinaires. C'est ainsi que, dans la libre association, les spécialistes « ne seront plus des puissances autoritaires, élevées infiniment au-dessus de la culture

moyenne des autres hommes. » Grâce à la communauté de ce système d'éducation, on verra disparaître de plus en plus l'inégalité des intelligences, qui expose le génie à s'épuiser dans l'isolement ou à se perdre dans l'excentricité. — La société idéale dont nous parlons ne connaît pas de culte. Chacun de ses membres a dépassé la période enfantine, où l'imagination croit à l'existence, en dehors de la nature, d'êtres qu'on peut apaiser par des sacrifices ou des prières. La spéculation philosophique continue sans doute de méditer sur l'être universel et d'entretenir dans les âmes les hautes pensées et les sentiments généreux, qui sont inséparables d'une telle méditation. Mais elle ne prétend s'appuyer sur aucune institution, sur aucun culte. La morale n'a pas besoin d'un pareil fondement. Elle repose plus sûrement sur la solide base d'un jugement libre et d'un cœur droit, sur l'entendement et la bienveillance réciproque des individus. On fera donc disparaître le serment judiciaire. Il en sera de même de ces institutions, généralement établies sous le patronage de la religion, qui livrent la charité aux inspirations capricieuses de l'individu. La société s'impose le devoir de secourir les membres malades qui l'ont servie, et c'est sa reconnaissance qu'invoquent les malheureux. La charité privée n'en garde pas moins son initiative. La conscience de la solidarité humaine, la sympathie pour les souffrances et les misères de la commune destinée conservent leur action sur les âmes élevées. — La réforme du corps politique commencera par celle des petites unités sociales, par celle de la famille avant tout. Le temps, qui a corrigé bien des iniquités, a laissé subsister l'inégalité et l'oppression de la femme dans le mariage. La femme est absolument dépendante du mari pour le choix du domicile, et ne garde même pas la liberté « qui appartient à la plus vulgaire servante de disposer de sa personne : la loi ne connaît pas le viol conjugal. » L'adultère de la femme est rigoureusement poursuivi, non celui du mari. Le mariage étant aujourd'hui la seule garantie d'existence pour la femme, on s'explique les lois restrictives et même oppressives qui l'entourent. Il n'en est plus de même dans la libre association. La femme y est assurée de trouver, pour elle et son enfant, les moyens d'existence, les secours et la protection nécessaires. Le mariage vraiment libre et moral n'existe que dans ces conditions. La mère garde la tutelle de l'enfant jusque vers quatorze ans, et l'État aide et achève son éducation. Le père est associé naturellement à cette tâche. L'union et l'amour des époux restent toujours la meilleure garantie de la famille : mais la contrainte a disparu de leurs rapports. Ce sont là, sans doute, des transformations encore bien éloignées. Une réforme politique et sociale devra préparer cette révolution domestique. Il suffirait présentement de soustraire la femme à la tutelle civile où la loi la maintient. Qu'on n'oublie pas que les progrès réalisés dans l'état de la femme mesurent la civilisation d'un peuple.

Jusqu'ici, la philosophie de l'histoire n'a guère été comprise, ou plutôt entrevue, que par Auguste Comte et par Buckle. Il leur manque

à tous deux le sens socialiste, qui est la vraie lumière de l'histoire. L'histoire doit retracer l'évolution progressive des forces de la vie au sein de l'humanité. — Cette évolution dépend surtout du développement des facultés intellectuelles, et, par suite, de la science et de l'industrie de l'homme. — La Révolution française divise en deux l'histoire du monde et ouvre pour la société une ère toute nouvelle. Le XIXe siècle demeure encore, sans doute, essentiellement réactionnaire. Il l'est même plus que le précédent, au point de vue intellectuel. « Malgré la réaction étendue qu'a provoquée chez lui la révolution précipitée de 93, il porte néanmoins dans son sein les germes d'une transformation bien autrement profonde que celle à laquelle avaient songé les précurseurs et les héros de la révolution. Le socialisme communiste est devenu le programme universellement accepté dans le dernier quart du XIXe siècle. » Le passage de l'esclavage pur au travail mercenaire est peu de chose auprès de la disparition de ce dernier, auprès de la suppression de l'État oppresseur. — Ce qu'il y a de plus intéressant dans l'histoire du passé, ce sont les lois de l'évolution politique, qui décident de l'existence, de la constitution et de la mort des peuples. Tout ce qui a commencé doit finir : telle est la loi commune des peuples et des individus. Bien que l'idéal de la société libre, que nous concevons pour l'avenir, nous paraisse le terme extrême de l'évolution sociale, il peut se faire que le perfectionnement moral de l'individu rende inutiles un jour l'action et la protection de l'État, et que les hommes finissent par ne plus connaître d'autres formes d'association que celles de la production industrielle. — Pour comprendre les lois du développement historique, il faut pénétrer jusqu'aux facteurs élémentaires de l'activité sociale. Où en serait notre science de la nature, si elle se contentait de rassembler les données immédiates de l'expérience? La science historique doit faire comme la mécanique et analyser les forces motrices élémentaires. L'histoire officielle, trop préoccupée de complaire au pouvoir ou de flatter les préjugés populaires, n'a commencé qu'avec Buckle l'application de la méthode scientifique. Elle a trop souvent cherché à pallier les défauts du césarisme : elle aurait dû nous montrer en lui la forme dernière à laquelle aboutissent fatalement les institutions usées du système oppressif, et aussi celle qui en fait le mieux ressortir les vices irrémédiables et provoque le plus irrésistiblement le besoin d'en finir avec le régime de l'État autoritaire. — L'historien doit déterminer le rôle des individus dans l'histoire. Buckle le réduit presque à rien ; Carlyle l'exagère démesurément. On ne saurait pas plus méconnaître, dans le développement politique des institutions que dans les inventions de la science, la part qui revient au génie et au caractère des individus. On ne supprime pas pour cela la régularité et la nécessité du processus historique, puisque les individualités sont, comme les peuples, des produits de l'action des lois naturelles. — Le même romantisme historique, qui se complaît à exagérer le rôle des individus, aime à s'attarder dans le culte rétrospectif, dans

l'admiration stérile du passé. Là est la source de cette admiration complaisante et presque servile, que la littérature et la science trahissent encore pour l'antiquité classique. Les hommes de la révolution française n'avaient pas su eux-mêmes s'affranchir de cette tendance. Ainsi s'explique la funeste persistance de l'emploi du latin, comme langue scientifique, dans les temps modernes. Des mathématiciens, comme Gauss et Jacobi, écrivent encore en latin, tandis que les Français du XVIII[e] siècle se servaient de leur langue nationale. On a perpétué ainsi entre les savants et la foule une opposition qui n'a profité ni aux uns ni aux autres. L'empire romain était le type de l'État conquérant et oppresseur. Son influence, jointe à celle du moyen âge, a produit la centralisation excessive de l'État moderne et le respect superstitieux, le fétichisme, qu'il faut dissiper, pour le rôle et la puissance de l'État. — La centralisation excessive de l'État moderne semble condamner tout espoir de réaliser l'idéal politique que nous poursuivons. Mais qu'on se rassure, en songeant qu'elle mourra fatalement de ses propres excès. Le dépérissement de l'Angleterre, par l'effet de sa centralisation commerciale, nous en fournit une preuve. En voulant étendre outre mesure son empire industriel et commercial, elle s'est affaiblie au centre, au cœur même de sa puissance. N'a-t-on pas vu, d'un autre côté, ce que vingt ans de centralisation despotique avaient enlevé de vitalité à un grand peuple, comme la France, en le rendant incapable de résister à l'invasion étrangère. L'État centralisateur absorbe la police, l'armée, la justice, l'instruction, pour en faire autant d'instruments d'oppression intellectuelle ou physique. Il faut bien se persuader que le progrès politique d'un peuple dépend de sa capacité pour la libre association des forces individuelles.

VI. *Individualisation et perfectionnement de la vie.* — Le pessimisme est vieux comme la philosophie. Le cyrénaïque Hégésias l'enseignait. Il constitue le fond du bouddhisme et du christianisme. Byron est le vrai représentant du pessimisme au XIX[e] siècle. « Chez lui, la passion de la vie prend toujours le dessus. Ce qu'il condamne, c'est la corruption du temps ; mais le découragement ne l'atteint pas, et il espère dans l'avenir. » Il professe le pessimisme de l'indignation, non celui du découragement et de l'anéantissement, comme les disciples de Schopenhauer. Henri Heine n'a pas le sérieux de Byron, dont il n'est souvent, d'ailleurs, que le copiste. — C'est l'état de la société anglaise qui inspira le pessimisme de Byron ; et, comme cet état est aussi celui dès hautes classes en France et en Allemagne, on comprend que Byron soit, par excellence, « le poëte international. » Le pessimisme anglais, qui trouva sa première expression dans les théories de Malthus, engendra bientôt le darwinisme et sa théorie, essentiellement pessimiste, de la concurrence vitale. Mais ce n'est pas la vie, c'est l'organisation sociale qu'il faut accuser. Au regard d'une nature généreuse et que les circonstances n'ont pas déprimée, il n'y a pas entre les hommes de lutte pour l'existence, au sens darwinien,

mais un effort commun contre les forces de la nature, où les individus sont des auxiliaires, tout au plus des émules. — Il y a un faux optimisme, celui qui, insoucieux des misères des autres, n'envisage que ses propres satisfactions. Le manque de justice et d'aspirations idéales suffit à l'expliquer. Il a son principal représentant dans Leibniz. La doctrine servile de ce philosophe plaide, en faveur des forts, des grands et surtout du maître souverain, ou de Dieu, la cause du meilleur monde possible. Et l'on a vu « le plus sec, le plus rétrograde, le plus déplaisant » des philosophes modernes tenter la justification du mal. Trois siècles auparavant, Giordano Bruno, dont Leibniz n'est que le copiste honteux et maladroit, avait professé un sérieux et viril optimisme dont J.-J. Rousseau au XVIII[e] siècle, et Shelley au XIX[e] siècle, se sont faits de nouveau les interprètes. Cet optimisme rend justice à la nature et à la vie, tout en condamnant les maux de la société. — Il y a un pessimisme politique et social, dont Machiavel est l'interprète autorisé, et qui, s'il décourage de travailler au perfectionnement de la société, ne conduit pas à des aspirations mystiques vers l'autre vie ni à l'anéantissement. C'est que le pessimisme pratique porte son correctif avec lui. Il repose sur des vues étroites du cours empirique des choses, que des vues plus justes peuvent corriger. — Il en est autrement du pessimisme métaphysique, qui méprise et ignore la vie. C'est celui de Schopenhauer, qui a recours à une sorte de pouvoir magique de la volonté pour s'affranchir de la vie, ainsi qu'il convenait à un esprit dominé par la croyance aux sorcières et aux tables tournantes. Il faut reconnaître, cependant, que le pessimisme de Schopenhauer est inspiré par un certain culte de l'idéal et par le mépris, tout catholique, d'un monde qu'il juge incapable de le satisfaire. — D'ordinaire, le pessimisme a sa source non plus dans la passion de l'idéal, mais dans le dégoût de la vie, que ressentent les esprits blasés ou impuissants. « L'individu incapable de jouir de la vie cherche à se faire illusion, en se réfugiant, à la façon des dévotes, dans les jouissances raffinées de l'autre vie. » L'épuisement, que l'abus des plaisirs, du luxe, des jouissances esthétiques produit dans les hautes couches de la société, engendre cette indifférence à la vie, qu'une philosophie récente a mise à la mode. Les parties laborieuses de la société, et elles forment heureusement la majorité, n'ont rien à redouter de ce mal, qui relève plus de la pathologie que de la philosophie. — La philosophie de la réalité laisse de côté ces états maladifs de la pensée et de la volonté, et n'interroge que les âmes saines sur le prix de la vie. La sensibilité du règne animal tout entier fournit, par ses peines ou ses plaisirs normaux, les éléments d'une juste appréciation de la réalité. Si la vie était mauvaise, la douleur devrait y augmenter à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres. Or, il n'en est rien. Ce qui le prouve, c'est que personne ne voudrait échanger son existence contre celle d'un être inférieur, sous prétexte que ce dernier est plus heureux. Sans doute, avec les chances de plaisir, croissent, par une inévitable

logique, celles de la souffrance : mais, pour condamner la vie, il faudrait soutenir que la peine y augmente à mesure que l'activité se développe. Or, on ne saurait nier que la vie croisse en énergie, en harmonie, à mesure qu'elle s'enrichit de facultés nouvelles. — Dans l'appréciation générale de la vie, il convient de partir de ce principe que les obstacles naturels qui s'opposent au jeu des excitations vitales ne sont pas un mal, mais une nécessité sans laquelle la vie n'aurait pas de prix. Il est contraire à la logique de rêver une jouissance sans travail. L'organisation elle-même est un effort, une lutte contre les forces inférieures. — La vie est un processus rhythmique, non une substance ; une individualité concrète et mobile, comme les sensations et les sentiments que chaque instant amène, non une essence abstraite et immuable. La mort est un élément essentiel de la vie. Et Galilée avait raison de rappeler aux fous qui aspirent à l'immortalité, qu'ils mériteraient d'être changés en pierres. La vie est un travail qu'accomplit la nature, avec ou sans notre concours. L'effort qui rapproche du désir l'objet poursuivi, trouve autant d'occasions de plaisir, qu'il rencontre et surmonte d'obstacles. — La sensation résulte de l'opposition harmonique des forces. La loi de la différence est la loi de l'action et de la sensibilité : le plaisir n'existerait pas sans elle. La succession des âges, et celle des goûts et des occupations qui l'accompagne, renouvellent et ravivent le sentiment de la vie : la permanence des mêmes états et l'habitude des mêmes actes l'émousseraient et le remplaceraient par l'ennui. — Si le conflit incessant de l'idéal et de la réalité engendre la souffrance, il ne faut pas oublier que le souci de l'avenir et du mieux excite et console. — La loi de la différence, dont nous faisons la règle suprême de la sensibilité, se démontre encore par ce fait, que la répétition de ce qui a été déjà fait ou éprouvé n'offre plus aucun charme. Ne serait-il pas étonnant que, là où le désir a cessé, la répétition de l'acte pût causer le plaisir ? Personne ne voudrait recommencer la même vie. Cela prouve non pas que l'on est mécontent de l'expérience faite, mais que l'on trouve absurde de refaire deux fois la même chose. La vie satisfaite est donc une sorte de mort, puisqu'on ne saurait la répéter avec le même plaisir. — L'idée de la vie est, en soi, celle d'un tout harmonieux. Les désordres particuliers qui viennent en troubler le cours ont seuls donné naissance à la conception pessimiste. Mais de tels désordres sont l'exception : autrement, la vie ne se maintiendrait pas. Le mal est fait, d'ailleurs, pour être corrigé par le déploiement des énergies supérieures de l'humanité. La vie humaine n'a tout son prix que par la tentative et le succès de telles améliorations. Enfin, nous devons nous souvenir qu'une nécessité mathématique produit dans le monde aussi bien les désordres particuliers, qui nous choquent, que l'ordre général, qui nous enchante. « La pensée de l'inévitable nécessité est un apaisement pour la réflexion théorique et un appui pour l'action pratique. »

Il vaut mieux chercher les moyens d'ajouter du prix à la vie que se

complaire dans l'analyse des maux qu'elle présente. On ne saurait étudier l'activité de l'individu indépendamment de l'activité sociale : tant vaut la société, tant vaut l'individu, et *vice versâ.* Varier les formes et les objets de l'activité, voilà pour les individus et les peuples, comme pour la nature, tout le secret et l'art de la vie. Dans la création des espèces multiples, qui préparaient les espèces supérieures, la nature a constamment obéi à cette loi. Elle travaille à individualiser l'être de plus en plus : la réalité n'a de charme qu'à ce prix. Répéter les mêmes productions serait une œuvre stérile. — La règle pratique qui découle du principe que nous venons de poser, c'est de ne rien faire sans intérêt, rien qui ne réponde à un besoin réel de notre nature. C'est tout un art que de savoir varier ainsi et renouveler les motifs d'intérêt. — Le système de l'éducation est d'ordinaire détestable. Les trois quarts du temps s'y consument en travaux rebutants ou inutiles. Il faudrait donner à l'étude un but éloigné, en même temps qu'un attrait immédiat ; qu'elle servît à une fin technique et qu'elle entretînt le jeu harmonieux des facultés. — Au sortir du temps d'études, l'homme entre dans la vie active. Les deux grandes affaires sont alors la sécurité de la vie matérielle et la félicité du ménage. Les rapports des époux doivent être modifiés et fondés sur le respect de leur mutuelle liberté. Quant à l'existence matérielle, elle ne sera garantie que par l'organisation socialiste de la production et de la répartition. Il appartiendra ensuite à la science, qui explique, à l'art, qui embellit, de donner du prix à la vie. Nous ne saurons user de leurs bienfaits que lorsqu'une certaine hygiène intellectuelle nous aura débarrassé d'habitudes frivoles et stériles, comme par exemple la lecture des journaux.

VII. *Transformation socialiste des mœurs et des institutions.* — L'individu ne trouve que dans la société les conditions nécessaires au développement de ses facultés. Les affinités de nationalité et de race influent profondément sur les relations sociales qu'ont entre eux les individus. On sait quel trouble et quels maux l'intrusion des Juifs dans la société européenne a entraînés à sa suite. Cette race égoïste de marchands, d'usuriers, a réussi, comme les parasites, à vivre grassement aux dépens des autres races. Peu à peu elle envahit toutes les fonctions, en les corrompant par ses préoccupations intéressées. « La seule chose par laquelle les juifs aient fait époque dans l'histoire, c'est la forme servile qu'ils ont imprimée à la religion. » Leur penchant héréditaire à la servilité en a fait de tout temps les complaisants des pouvoirs despotiques et explique la tolérance ou la faveur dont ils ont été l'objet. L'antipathie populaire ne s'égare pas sur leur compte. Purger la société des juifs est une question de salut social. On peut dire que la décadence morale des peuples et des États correspond à l'importance économique et politique que les Juifs ont su y conquérir. — Le socialisme, qui s'appuie sur le peuple, pourra seul, en s'aidant de l'aversion instinctive des masses contre les Juifs, réduire la prédominance de ces derniers. Il suffira de supprimer les privilèges financiers,

qui enconragent et alimentent leur cupidité, pour les obliger à se transformer et à prendre les sentiments et les mœurs des autres races. — La question des mariages n'intéresse pas moins l'avenir de la société que la disparition de l'esprit judaïque. Il vaut mieux que l'individu ne vienne pas au monde que d'y naître dans des conditions désastreuses, d'infériorité et d'impuissance. — Dans l'État socialiste de l'avenir, l'individu ne pourra pas se prévaloir de ses aptitudes supérieures. Il saura qu'il les doit à l'éducation de la société, de même qu'il tient d'elle les moyens de les exercer. La famille ne sera plus fondée sur l'oppression de la femme et sur le respect intéressé des enfants, mais sur l'égalité et la libre affection de ses membres. C'est aussi dans l'État socialiste que les droits du travail seront reconnus ; que les institutions économiques reposeront sur la justice. — Après avoir parlé des conditions physiologiques et matérielles qui importent à la santé du corps social, il convient de rechercher les réformes morales qui doivent en assurer le perfectionnement. Dans l'État de l'avenir, la justice relèvera de la conscience plus que de la loi écrite. La morale sera indépendante de toute hypothèse théologique, affranchie de ces complaisances pour le préjugé, où s'était égaré le génie d'un Rousseau et d'un Kant. C'est dire que tout culte religieux est absolument banni de l'État futur. Nous n'admettons pas que les formalités de la religion viennent enchaîner les actes des individus et présider à la naissance, à la mort, au mariage. — Il faudra remplacer par une conception scientifique de la nature et de la vie les inventions mensongères de la vieille métaphysique et de la religion. Mais pas d'autocratie des savants, comme celle que Saint-Simon et Auguste Comte avaient rêvée. La vérité se propagera librement par les livres, l'enseignement, par l'action bienfaisante de la poésie et de l'art. — L'organisation de l'enseignement sera le premier soin de la société nouvelle. L'enseignement doit être uniforme pour tous : il admet des degrés, non des exclusions. Les éléments des mathématiques et des sciences physiques, l'art de lire, de parler et d'écrire seront mis à la portée de tous. Les sciences naturelles y tiendront moins de place : c'est qu'elles ne sont guère qne descriptives et servent plus à délasser qu'à fortifier l'esprit. Cet enseignement général et élémentaire comprendra tout ce qui peut cultiver et ennoblir les âmes. La physiologie et la médecine, ainsi que l'économie politique, y seront étudiées dans leurs principes essentiels et les plus accessibles La culture esthétique, qui est d'un si grand prix pour le perfectionnement de la vie, ne sera plus demandée aux anciens procédés. La poésie et l'art n'auront plus besoin de recourir à la fiction, et puiseront leurs inspirations dans la science de la réalité et la conscience de l'humanité libre. Les effusions mystiques auxquelles se complaît le naturalisme d'un Gœthe n'en seront pas moins sévèrement bannies, que les fantaisies surannées de la mythologie. Dans le nouveau système d'enseignement, on s'attachera plutôt à bien connaître sa propre langue, qu'à s'approprier des langues étrangères. L'étude des éléments de la philosophie

viendra couronner cette éducation vraiment libérale. Il n'est question naturellement que d'une philosophie tirée tout entière des enseignements de la réalité, qui saura entretenir à la fois la virile confiance de l'intelligence dans ses propres forces et le sentiment compatissant de la solidarité universelle.

VIII. *La science et la philosophie dans la société ancienne et dans la nouvelle.* — C'est en Grèce que la science et la philosophie commencent à s'émanciper du despotisme religieux et politique. Il faut, sans doute, demander à la Grèce des méthodes et des directions pour la pensée, plutôt que des découvertes positives. Sous ce point de vue, l'ère antésocratique apparaît comme plus originale et plus féconde que la période socratique. L'école de Socrate ne s'est montrée véritablement supérieure à ses devancières qu'en morale. — La Grèce a dû à sa liberté sociale, bien autrement étendue que celle dont les modernes ont joui jusqu'à ce jour, les admirables développements de sa philosophie morale. Il en a été tout autrement pour l'étude des sciences physiques et même des sciences exactes. L'œuvre mathématique des anciens, bien que très-estimable, a été singulièrement dépassée depuis le XVIIe siècle. — C'est avec les sophistes que commence la décadence intellectuelle de la Grèce. S'ils ont par leur scepticisme contribué à détruire la superstition, ils ont, en même temps, abaissé les caractères par leur négation du droit. Combien toutefois la liberté philosophique des écoles grecques contraste avec la dépendance où l'État les tient chez nous ! L'empire romain seul réussit à supprimer cette liberté. — Il n'est pas étonnant que les Romains, qui avaient débuté par faire des esclaves leurs maîtres de philosophie, n'aient jamais pu s'élever à une véritable originalité philosophique. Leur politique, fondée sur l'oppression, ne faisait qu'exploiter à son profit la culture intellectuelle. — Au moyen âge, le despotisme impérial se compliqua de la théocratie catholique. « La barbarie germanique n'aurait jamais été aussi funeste à la liberté de l'esprit et de la science, que la religion chrétienne. » — Avec l'affaiblissement de la puissance de l'Église commence au XVIe siècle le réveil des esprits. La science moderne a ses précurseurs et ses modèles dans Léonard de Vinci et surtout Galilée, comme la pensée philosophique dans Giordano Bruno. — Mais le despotisme clérical n'a été jamais secoué qu'imparfaitement, et d'ailleurs la domination oppressive de l'État est venue se substituer à la théocratie. — La révolution anglaise coïncide avec la révolution scientifique et philosophique, dont Newton et Locke sont les promoteurs. Elle montre combien la liberté politique est étroitement liée à la liberté intellectuelle. En France, le XVIIIe siècle obéit, avec Voltaire, aux inspirations de la philosophie anglaise. Cette grande époque, que l'esprit réactionnaire appelle dédaigneusement « le siècle des lumières », a fait plus que toute autre pour l'émancipation de la pensée. — L'Anglais Hume serait encore aujourd'hui le maître le plus autorisé de la sagesse humaine, sans les tendances trop aristocratiques de son esprit. Il contraste, en tout cas, par son indépendance absolue à l'en-

droit des préjugés, avec les professeurs de philosophie allemands, ses contemporains. — Kant n'a su que corrompre le criticisme de Hume, en réservant pour la foi la place que laissait vide la critique. Les extravagances métaphysiques auxquelles il ouvrait ainsi la porte, ont montré que le génie allemand devait avoir sa fièvre de métaphysique, avant d'entrer dans le plein et régulier exercice de ses facultés. La philosophie de Kant convenait merveilleusement à ces professeurs, qui sont condamnés par leur position à la tentative impossible de concilier les préjugés traditionnels de la foi politique ou religieuse avec les exigences de la pensée scientifique. — Le siècle présent débute par une conception romantique de l'histoire, qui met le culte du passé, la religion des faits accomplis au-dessus du respect du droit. En philosophie, il ne prend de Kant que ce qui favorise les institutions conservatrices. La doctrine stérile des successeurs de Kant est gardée pieusement dans les universités « comme une momie » par des disciples sans originalité. Les universités et les académies, corps salariés, dépendent trop de l'État pour que la culture libre de la science puisse s'y acclimater. Qu'on voie ce que sont devenues la science du droit et l'économie politique entre les mains de professeurs patentés ! — Les choses ne vont pas mieux dans la faculté de philosophie. Les mathématiques et les sciences physiques, malgré l'éclat des découvertes et la célébrité des maîtres, ne tiennent que le second rang à côté des philologues et des historiens. Et ceux-ci ne sont trop souvent que les serviteurs complaisants de la tradition conservatrice. On sait ce qu'est devenue la collation des grades de docteur. — La philosophie proprement dite, avec ses prêtres de deuxième classe, figurerait bien mieux dans la faculté de théologie. Les professeurs qui l'enseignent essayent vainement de dissimuler leurs doctrines scolastiques sous un étalage suspect d'érudition scientifique. Schopenhauer avait déjà très-bien signalé les vices de la philosophie officielle : mais sa métaphysique et sa vénération excessive pour Kant l'égarèrent à son tour. On ne pourrait même comparer nos prêtres de deuxième classe aux sophistes antiques. Ceux-ci, du moins, déployaient leurs talents au grand jour de la libre concurrence. Le public athénien n'aurait pas souffert qu'on se présentât devant lui sans talent, sans jugement. L'ombre des écoles, où professent les maîtres de notre moderne sagesse, favorise la sottise et l'intrigue. « De quelque côté qu'on se tourne, on voit que la science véritable et rigoureuse est partout négligée ou plutôt exclue par les maîtres de la philosophie universitaire. » Et ce n'est pas seulement la science, mais encore la morale, qui est bannie de leurs leçons : de plates injures contre le matérialisme tiennent souvent lieu d'un enseignement véritable de la morale. — Les sciences mathématiques et physiques ont subi l'influence du milieu pseudo-philosophique où elles se trouvent placées. C'est ainsi qu'un Gauss a été entraîné aux fantaisies mystiques de la géométrie non euclidienne. Ce que nous disons des mathématiques est encore bien plus vrai des sciences de la

nature. Il n'y a que les esprits affranchis de toute superstition, ceux que l'opinion désigne sous le nom de matérialistes, qui sachent interpréter librement et exactement les faits, surtout lorsqu'il s'agit des phénomènes vitaux. — Que dire maintenant de la façon dont se recrutent les professeurs, des intrigues, des coteries, du népotisme, qui décident souverainement des nominations? L'époque actuelle compte cependant de généreux esprits, qui ont, par leurs luttes et leurs souffrances, préparé un meilleur avenir pour la pensée et pour la science : Feuerbach et Auguste Comte en sont les plus illustres représentants. Bien que le premier n'ait réussi que difficilement à se débarrasser de l'hégélianisme, que l'influence de l'éducation catholique et l'action de Saint-Simon se trahissent trop visiblement dans la sentimentalité mystique du second, ils brillent tous deux comme les étoiles conductrices des esprits contemporains. En résumé, il n'y a de sérieux progrès à espérer pour la science que du concours des intelligences complétement indépendantes des corporations et des universités. — Il faut procéder à une réforme radicale de l'enseignement supérieur. L'ordre de préséance des facultés doit être interverti. L'extension abusive qu'ont prise les études philologiques n'aura plus de raison d'être, quand les gymnases auront modifié leur système suranné d'éducation, quand au stérile enseignement de la philologie aura succédé l'étude des sciences positives. La culture des sciences ne sera plus séparée de celle de la philosophie ; et l'histoire prendra de plus en plus un caractère scientifique, au lieu de rester purement descriptive. Telles sont les transformations que réclame l'enseignement de la faculté de philosophie. — Les autres facultés « ne vivent que d'états négatifs de la pensée ou du corps » : la médecine, de la maladie ; la jurisprudence, de l'injustice ; la théologie, de l'inquiétude des âmes séparées de leur Dieu imaginaire. A mesure que les ressources et les lumières de la société se développent, les disciplines négatives cessent d'avoir un objet. — Il y aurait encore d'importantes modifications à réaliser dans l'économie intérieure des universités. Les femmes devraient avoir accès aux hautes études. L'éducation générale des esprits est trop souvent sacrifiée aux préoccupations professionnelles. Les universités ne justifient pas leur nom. Outre que les méthodes n'y sont pas assez rigoureusement scientifiques, la science véritable de la vie, la philosophie de la réalité (Wirklichkeitsphilosophie) ne devrait être absente d'aucune des parties de l'enseignement. C'est à elle qu'il appartient de développer dans les âmes le sentiment de l'universelle solidarité, qui relie l'homme à la nature et les hommes entre eux.

CONCLUSION. *Étude et développement de la philosophie de la réalité.* — La philosophie de la réalité doit reposer sur la base d'une solide instruction mathématique. A ce point de vue, le traité de l'auteur sur les principes généraux de la mécanique (Berlin, 1873), en est le préliminaire indispensable. Son premier ouvrage (*la Dialectique naturelle*, Berlin, 1865) éclairait les questions de logique et les problèmes

relatifs à la théorie de la connaissance, dont une analyse critique de la pensée réclame impérieusement l'examen. — L'économie politique ne saurait demeurer étrangère à celui qui veut construire la science de la vie sociale. Le philosophe ne peut ignorer le mouvement socialiste de notre temps. L'auteur a essayé de satisfaire à ce double besoin par ses divers ouvrages économiques, qui constituent une critique des principes et un cours complet de la science économique et du socialisme. — De même, les vues politiques et juridiques, qui sont développées dans le présent livre, ont été préparées par les études approfondies que l'auteur a, pendant douze ans et au début de sa carrière, poursuivies sur la science du droit. Il était arrivé à son optimisme philosophique dès 1865, dans son ouvrage sur « *le prix de la vie.* » Contre les erreurs du passé, il s'était mis en garde par son *Histoire critique de la philosophie* (2e édition, Berlin, 1873). — Si la philosophie de la réalité étend ainsi les études préliminaires du philosophe, elle les débarrasse des superfluités de la logique et de la métaphysique traditionnelles. De même, elle réduit l'étude des langues et des littératures. « Elle ne s'occupe que des choses et ne s'embarrasse pas des reliques du passé, sous forme de citations classiques ou autres. Elle respecte la langue et le génie national, et ne veut pas risquer de les corrompre par un mélange indiscret de matériaux étrangers. Elle n'a pas besoin de dissimuler sous une forme doctorale la fausseté ou le vide des pensées. » La philosophie de la réalité ne demande à ceux qui veulent l'entendre qu'une culture suffisamment sérieuse des mathématiques et des sciences physiques, jointe à la connaissance des principes des sciences sociales et politiques. Elle n'est pas seulement un mode de penser, mais une direction pour la volonté. Elle tend au perfectionnement du caractère, non moins qu'au développement de l'esprit. — Une philosophie qui fait le procès au caractère aussi bien qu'à la doctrine des hommes du passé, doit trouver sa justification dans la conduite comme dans l'enseignement de ses représentants. L'auteur croit n'avoir pas failli à ces deux obligations. Sa vie témoigne autant que ses livres en faveur de ses principes. « Sans yeux, sans ressources, sans emploi, sans ami, poursuivi de toutes sortes d'inimitiés depuis la première manifestation de ses idées, il a lutté jusqu'à plus de quarante ans. » De longues années de privations et d'injustice n'ont pu interrompre ses travaux. C'est en vain que Tredelenburg, et avec lui des philologues comme Haupt, Magnus, etc., se sont opposés à son admission dans le sénat académique. Sa doctrine et l'école persécutées sont « aujourd'hui plus florissantes que jamais ».

Nous avons cru devoir, pendant tout le cours de cette exposition, laisser exclusivement la parole à Dühring. Nous nous proposions uniquement, par l'exactitude et l'étendue de notre analyse, de mettre chaque lecteur en état d'apprécier la nouvelle « philosophie de la réalité ». Les critiques qu'elle soulève se présenteront d'elles-mêmes aux esprits réfléchis : nous aurons d'ailleurs nous-mêmes l'occasion de

nous y arrêter prochainement. Le public français est à même maintenant d'avoir un avis dans la polémique passionnée qui s'est engagée récemment autour du nom de Dühring et de juger le décret, qui l'a exclu sommairement de l'université de Berlin.

NOLEN.

W. Preyer. — ELEMENTE DER REINEN EMPFINDUNGSLEHRE (Iena, Dufft, 91 pages). *Éléments de la science de la sensation pure*, tel est le titre du nouveau travail dû à la plume active du savant professeur d'Iéna et ayant pour objet une espèce d'algorithmie de la sensation. L'auteur — il ne le cache du reste pas — a voulu appliquer à cet ordre de phénomènes les idées développées par M. Grassmann dans un volume aujourd'hui introuvable sur la science de l'étendue (*die Wissenschaft der extensiven Grösse*, Leipzig, 1844, XXXII et 279 pages). Il a subi aussi l'influence des idées du logicien anglais Hamilton.

Dans toute perception il faut, d'après lui, distinguer la sensation, l'espace, le temps et la cause, car la sensation est localisée, rapportée à un certain instant et à une certaine cause (extérieure). Si l'on fait abstraction des trois derniers éléments, il reste la sensation pure, dont les facteurs sont au nombre de deux, l'intensité (la quantité) et la qualité. Ainsi une sensation quelconque — de lumière, de son, de pression, etc. — peut être plus ou moins forte, exemples : le noir, le gris et le blanc; le silence et le vacarme ; une pression légère, moyenne, considérable; etc. Et il existe, en général, une intensité qui tient le milieu entre les deux excès dans un sens ou dans l'autre. Mais toute sensation a en outre une qualité; ainsi la couleur est la qualité de la lumière, la hauteur celle du son, etc.; et il existe de même une qualité moyenne : le vert pour la couleur, une octave donnée pour la série des gammes, etc.

Ces points établis, on peut convenir d'affecter certains signes à la représentation de l'intensité et de la qualité ainsi que des changements qui se font chez l'une et chez l'autre. Plusieurs règles analogues à celles des opérations élémentaires de l'algèbre résultent des conventions adoptées ; en voici un exemple : On peut intervertir des termes ou des facteurs sous certaines conditions.

L'intensité et la qualité varient indépendamment l'une de l'autre, et leur réunion donne la sensation. Celle-ci est donc un quantum à deux dimensions, et, par conséquent, le champ des sensations est comparable à une surface. Supposons, en effet, tracés sur un plan deux axes rectangulaires sur l'un desquels se compte la qualité et sur l'autre l'intensité; chaque point de ce plan désignera une sensation différente dont la qualité et l'intensité seront exprimées par les ordonnées de ce point. De sorte que, en dernière analyse, la formule générale de toute sensation est : $\pm\, m\, \mathrm{I} \pm n\, \mathrm{Q}$, les coëfficients m et n indiquant la grandeur des ordonnées, les signes $+$ ou $-$ les directions dans les-

quelles elles sont comptées sur les axes à partir de l'origine. Quand la qualité ou la quantité est précédée du signe —, cela veut dire que ce facteur de la sensation n'est pas perçu ou reste dans l'inconscience. C'est ainsi qu'on peut percevoir la lumière sans voir la couleur. L'auteur discute ensuite cette formule, qui rend compte, d'après lui, de toutes les modifications possibles de la sensation.

M. Preyer est un esprit curieux, inventif et tourmenté du besoin de l'unité. Il a essayé de démontrer que la loi de Fechner s'appliquait aux contractions musculaires (*das myophysische Gesetz*, 1874) ; il a fait des expériences très-intéressantes sur les limites des perceptions de l'oreille (*Ueber die Grenzen der Tonwahrnehmung*, 1876) ; il s'est fait connaître par des recherches sur la cause du sommeil (*Revue scientifique*, 1877) ; etc. Dans tous ces travaux, on reconnaît le penseur qui veut tout réduire à sa plus simple expression, qui cherche la formule générale, et qui est prêt à sacrifier au but qu'il poursuit des différences peut-être essentielles, mais auxquelles, dans le moment, il est entraîné à dénier toute importance. A ces mérites ajoutez qu'il écrit avec ordre et clarté, et l'on comprendra que ses œuvres attachent le lecteur et le font réfléchir, tout en soulevant dans son esprit nombre d'objections.

Ainsi, pour ne pas sortir du sujet présent, est-il bien sûr que toute sensation implique qualité et quantité? Cela est vrai jusqu'à un certain point des impressions de la vue, du goût, de l'odorat, de l'ouïe ; mais la température, la pression sont-elles dans ce cas ? Nous voulons bien admettre que le gris fournit une sensation qui n'est ni trop forte ni trop faible ; nous voulons bien concéder qu'une remarque analogue s'applique également au son ; mais en est-il de même de la pression? la *pression légère* ne devrait-elle pas être remplacée par la *succion* ou la *pression interne*, et la pression moyenne n'est-elle pas la pression athmosphérique ordinaire, de même que la température moyenne a sa place entre le chaud et le froid ?

Arrêtons-nous davantage sur le parallélisme que l'auteur veut faire régner entre la qualité et la quantité. Nous ne nous opposons pas à ce que, quand l'intensité varie, on représente ce changement par une expression de la forme $a + b$. Mais nous avons peine à admettre — jusqu'à preuve du contraire — qu'un changement dans la qualité puisse se renfermer dans un semblable algorithme.

Sans doute on peut dire, en forçant les sens des termes, que le bleu passe au vert par l'addition du jaune ; mais nous ne concevons pas comment la transformation de la sensation d'*ut* en celle de *sol* s'obtiendrait par l'addition ou la soustraction de n'importe quoi. Ou bien il faut aller jusqu'au bout et admettre des passages insensibles non-seulement entre les sensations de même ordre, mais entre celles d'ordres différents et faire rentrer dans les formules la métamorphose, par exemple, de la sensation du rouge en celle d'amer ou d'acide. A un point de vue tout abstrait, c'est chose possible, et peut-être M. Preyer ne reculerait-il pas devant cette assertion extrême. Cependant je ne sais jusqu'à

quel point les faits l'y autoriseraient. Entre deux sensations, si voisines qu'elles soient, il y a toujours nécessairement une différence finie [1], tant parce que les excitations elles-mêmes diffèrent d'une quantité finie, que parce que nos organes sont construits sur un plan qui accentue vivement les oppositions. Je m'explique.

Que l'on se figure l'appareil de physique connu sous le nom de *sonomètre;* il se compose essentiellement, comme on le sait, d'une caisse sonore et d'une corde vibrante fixée à l'une de ses extrémités et portant à l'autre un bassin destiné à recevoir le poids qui le tend sur deux chevalets. La hauteur du son est en raison de la racine carrée de ce poids, et l'on peut facilement imaginer qu'on laisse couler du sable dans le bassin de sorte que le son va monter d'une manière permanente et toutefois saccadée, car le poids de tension croît chaque fois d'une quantité très-petite, je le veux bien, mais appréciable. Supposons que cette corde exécute ses vibrations à proximité d'un piano. Ce dernier instrument nous représente l'oreille. Certaines de ses cordes à lui vont se mettre en mouvement par sympathie. Le sable continuant à couler, et la hauteur du son moteur ne cessant pas de croître, il arrivera un moment où ces cordes s'arrêteront et où la sympathie se manifestera chez les cordes suivantes. A ce moment l'âme de ce piano supposé sensible éprouvera un changement dans sa sensation, et ce changement sera brusque. Si l'on peut dire à la rigueur que la modification dans la cause excitante a été produite par une addition de sable, pourrait-on affirmer avec autant de justesse que celle qu'on introduit dans la sensation est due à la même cause? Nos organes sensibles sont donc des espèces de trébuchets qui ne tiennent pas compte des différences faibles, mais accusent fortement des différences d'une valeur déterminée. C'est ce caractère même qui en fait des instruments si utiles et si propres à nous renseigner avec promptitude et vivacité sur les changements suffisamment notables survenus dans les causes externes.

Je reviens au livre de M. Preyer; je n'ai plus qu'un mot à dire. L'auteur fait voir, par des considérations géométriques, comment sa formule est d'accord avec le fait que, quand l'intensité de la lumière augmente ou baisse, la qualité tend à disparaître, toute couleur s'effaçant dans le blanc ou le noir. Soit; mais on désirerait savoir si un changement de qualité peut annihiler la quantité, et pourtant c'est une conséquence qui ressort de la figure. C'est ainsi encore que, grâce à la signification qu'il donne à ses symboles négatifs, il montre que, l'intensité étant très-faible, la qualité peut cesser d'être perçue et prendre ainsi le signe —; mais la qualité pourra-t-elle jamais être saisie, si l'intensité venait à ne plus être l'objet d'un acte de conscience?

On voit par ce peu de mots combien, jusqu'à plus amples éclaircissements, il nous est impossible d'accepter, dans toutes leurs conséquences, les procédés ingénieux mais un peu forcés de systématisation schématique du savant collègue de M. Hæckel. J. Delbœuf.

1. Voir *Revue phil.*, février : *La loi psychophysique*, p. 129 et suiv.

Louis Viardot. Libre Examen. 5e édition. Paris, Reinwald, 1877.

Parvenu avec un rapide succès à sa cinquième édition, le livre de M. Viardot était intitulé dans sa première forme *Apologie d'un incrédule.* Ce titre convenait peut-être mieux que celui de *Libre Examen*, pour exprimer le caractère d'un ouvrage, où ce qui manque le plus, c'est précisément l'examen, la recherche libre d'idées préconçues. L'auteur en effet y songe moins à discuter les questions graves qui l'occupent, les problèmes éternels de la philosophie, qu'il ne prétend justifier des conclusions négatives qui depuis longtemps ont force de loi dans son esprit, et invoquer, pour les couvrir, l'autorité de tous les philosophes qui ont pensé comme lui. Il cite les raisonnements d'autrui plus qu'il ne raisonne à nouveau et par lui-même. Rien ne ressemble moins, à vrai dire, que cette méthode de citations perpétuelles, au libre examen, tel que le définissait et le pratiquait Descartes, lorsque, se dépouillant de toute opinion d'emprunt, il s'ouvrait par un effort personnel le chemin de la vérité. Tout au rebours, M. Viardot a composé, après d'immenses lectures, comme une anthologie de tous les ouvrages de philosophie athée et matérialiste. Son livre est comme une audition sans fin de témoins appelés à déposer dans le procès intenté à l'âme et à Dieu par la philosophie, les témoins à charge étant les seuls qui comparaissent.

L'auteur avoue ingénument qu'il abuse des citations. Sur ce point, l'habitude prise est si forte, que M. Viardot fait des citations encore pour annoncer qu'il en fera et pour s'excuser d'en faire. Sans doute, cet abus est en partie le résultat involontaire de la multiplicité de ses lectures, le fait d'un esprit qui a beaucoup de mémoire, et à qui la pensée se présente toujours sous la forme d'un souvenir de tel ou tel auteur. Mais l'emploi des citations semble aussi chez M. Viardot provenir d'un autre cause, et du besoin qu'il a de s'entourer d'autorités, de se trouver, dans ses conclusions un peu sceptiques, en bonne et nombreuse compagnie. C'est avec quelque timidité qu'il propose ses doutes : il cherche, comme il l'avoue, « des garants, des complices ». Par endroits même, il nous a semblé reconnaître quelque chose comme la nostalgie de la foi et le regret d'avoir perdu ses croyances. « Bienheureuse serait l'humanité, s'écrie-t-il, si, dans son besoin impérieux d'une religion quelconque, elle embrassait le culte épuré du simple déisme! » (p. 11)

C'est à l'idée d'un Dieu créateur que M. Viardot s'attaque d'abord dans le chapitre II, comme dans le chapitre III il combattra la notion d'un Dieu Providence. L'infinité du temps et l'infinité de l'espace, tels sont les deux obstacles insurmontables contre lesquels viendrait se briser la théorie de la création. A ces deux premières infinités, l'auteur en joint une troisième, celle de la matière : « de sorte, dit-il, que nos existences se meuvent dans trois infinités : fragments de la troisième, nous passons un moment de la seconde sur un point de la première. *In illis vivimus, movemur, et sumus* » (p. 32). L'éternité et l'*auto-création* d'un monde existant par lui-même, telles sont les conclusions de M. Viardot. C'est à un panthéiste plutôt qu'à un athée que nous avons affaire. L'au-

teur ne se résigne pas à n'être qu'un athée. Dénoncé comme tel par M. Dupanloup, dans la brochure : *Où allons-nous ?* il a protesté vivement contre cette appellation blessante. Une correspondance publiée à la fin du volume nous met au courant du débat intervenu entre l'évêque et le libre penseur. Celui-ci se défend de vouloir supprimer toute idée de Dieu. Il ne repousse, dit-il, que le Dieu de la Bible et de l'Eglise : on peut ajouter, le Dieu personnel, intelligent et libre du déisme. Il demande seulement à mettre « dans ce grand nom de Dieu », qu'il respecte et qu'il conserve, une idée différente de la conception populaire. Quelle est cette idée? C'est ce que n'éclaircissent pas suffisamment les explications données par M. Viardot (p. 51 et 52). Ce passage, un peu énigmatique, témoigne du besoin de retrouver Dieu sous une forme quelconque plutôt qu'il n'en donne une définition intelligible. L'auteur se dérobe en accumulant des citations quelque peu incohérentes, tour à tour empruntées à Kant ou à Képler, à M. Taine ou à M. Vacherot. Par moments on croirait que M. Viardot restitue à Dieu, sans s'en apercevoir, les attributs qu'il lui avait péremptoirement refusés, par exemple quand il le définit « la cause première, inconnue et générale, des causes secondes », — ou encore « la suprême synthèse, dans l'ordre naturel, à qui toute loi remonte et de qui toute loi descend, comme il est, dans l'ordre idéal, l'absolu du vrai, du bien et du beau. » En quoi ces expressions diffèrent-elles du langage ordinaire des spiritualistes? Ou bien il n'y a là qu'un verbiage sans portée, ou bien cet être qu'on proclame la cause première et finale, qu'on appelle l'absolu, est très-proche parent du Dieu infini et parfait des déistes. L'être surnaturel, ou, pour parler en philosophe, l'être métaphysique, en dépit des efforts qu'a faits M. Viardot pour l'exclure de sa pensée, semble s'imposer de nouveau à sa conscience et à sa raison. Tant il est vrai que l'esprit humain a peine à se déprendre de l'idée d'un principe premier. Ajoutons que si les objections de M. Viardot ne sont pas sans force contre la croyance à un créateur intermittent, pour ainsi dire, qui tout d'un coup passerait du repos à l'action, elles n'ont plus la même portée, malgré les obscurités de la question, quand on les met en présence d'une doctrine plus large qui, comme celle d'Emile Saisset par exemple, tout en maintenant l'idée d'un Dieu personnel et conscient, admet un monde créé coéternel à son créateur.

Le chapitre III, qui a pour titre *la Providence* et pour sujet une multitude de questions, est de ceux où se manifestent le mieux les défauts de la méthode suivie par l'auteur. Après avoir repris, non sans éclat, les vieilles objections que l'existence du mal permet d'opposer au dogme de la bonté et de la puissance divine, M. Viardot s'égare dans un grand nombre de digressions et brise sans cesse le fil de son sujet. C'est moins une discussion serrée et précise du problème de la Providence qu'une série de dissertations trop peu liées sur le péché originel, sur l'universalité de la morale, sur la liberté humaine, sur les avantages comparés du monothéisme et du polythéisme. C'est que rien ne favorise

plus les digressions que l'usage des citations : à la suite des maximes empruntées à d'autres la pensée personnelle de l'auteur se détourne de sa voie et se répand dans tous les sens. Un autre défaut, c'est que, dans ses attaques contre la Providence, M. Viardot ne distingue pas assez nettement la conception quelquefois naïve des religions positives et des croyances populaires d'avec les notions plus hautes que professent sur le gouvernement du monde les philosophes rationalistes. Il y aurait convenance logique, il y aurait justice aussi à ne pas confondre la cause des petits miracles et celle d'une Providence générale, telle que la concevait déjà Malebranche dès le XVIIe siècle. Certes nous ne dissimulons pas la gravité des arguments que M. Viardot fait valoir à son tour, après tant d'autres pessimistes : mais est-il légitime, en pareille matière, de triompher aussi bruyamment des difficultés que soulève l'opinion que l'on combat, en oubliant toutes celles qui restent à la charge de celle que l'on défend? Dans quel désarroi la raison humaine ne se trouverait-elle pas, si, cédant à l'argumentation de M. Viardot, elle se décidait à exclure du gouvernement du monde toute intelligence organisatrice, et à se représenter l'univers comme une succession de faits sans cause et sans but. Enfin n'est-il pas vrai que M. Viardot abonde un peu trop dans son sens? et n'est-ce pas une preuve remarquable de sa négligence à l'endroit des raisons données par ses adversaires que dans le cours de toute cette discussion, relative à la création et à la Providence, il ne soit pas dit un seul mot des causes finales ?

Nous n'insisterons pas sur l'étude que l'auteur a consacrée à l'âme. Ici encore, l'auteur a réuni, comme dans une sorte d'arsenal, toutes les armes, vieilles ou neuves, fortes ou faibles, dont le matérialisme s'est servi dans sa lutte contre le spiritualisme. Nous aimons mieux signaler le dernier chapitre, *Science et Conscience*, où M. Viardot essaye d'édifier une doctrine morale, et d'échapper aux conséquences pratiques que pourraient entraîner ses négations spéculatives. La théorie de la morale indépendante y est présentée avec force, avec cette élévation de sentiment et cette sincérité intellectuelle qui distinguent l'auteur, qui commandent l'estime et le respect de ses adversaires, et qui font de son livre une lecture intéressante même pour les dissidents.

G. COMPAYRÉ.

LIVRES NOUVEAUX

SHADWORTH H. HODGSON : *The Philosophy of Reflection.* 2 vol. in-8°. London. Longmans, Green and C°.

SIME (James). *Lessing, His Life and Writings.* 2 vol. in-8°. Trübner and C°. London.

CH. WOODRUFF SHIELDS. *The final Philosophy, or system of perfectible Knowledge issuing from the harmony of science and religion,* in-8°. New-York. Scribner, Armstsrong and C°.

Cugnin (E.). *Essai de psychologie appliquée aux sciences mathématiques;* in-8. Nice. Malvano-Mignon.

Harms. *Die Philosophie in ihrer Geschichte.* I. *Psychologie,* in-8. Berlin. Th. Grieben.

Hueber (Johannes). *Zur Philosophie der Astronomie.* München. Ackermann, in-12.

Hueber (Johannes). *Das Gedächtniss,* in-12. (Même librairie.)

Benno Erdmann. *Imm. Kant's Prolegomena zu einerminuxjedem künftigen Metaphysik.* Herausgegeben und historich erklärt von B. Erdmann, in-8°. Leipzig. L. Voss.

C. Ueberhorst. *Kant's Lehre von dem Verhältnisse der Kategorien zu der Erfahrung.* Gottingen. Deuerlich'sche Buchlandlung, in-8°.

Eucken (Rudolf). *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart,* in-8°. Leipzig, Veit et Cie, 1878.

Spera (Adolfo). *Saggio di Psicologia. Del Destino dell'uomo dal punto di vista della scienza moderna.* Napoli, in-8°. G. de Angelis.

Paoli (Alessandro). *Lo Schopenhauer e il Rosmini :* I. *La Rappresentazione,* in-12. Roma-Firenze. Bencini.

Marescotti (Angelo). *L'economia politica studiata col metodo positivo :* Conferenze, in-12. Bologna, Zanichelli.

Ardigo (Roberto). *La Formazione naturale nel fatto del sistema solare,* in-12. Milano, Batezzati. 3e édition.

Turbiglio (Sebastiano). *Le Antitesi tra il medioevo e l'eta moderna, nella storia della filosofia in ispecie nella dottrina morale di Malebranche.* Roma, tip. dell' Opinione, in-8°.

Cantoni (Carlo). *Giuseppe Ferrari,* in-8°. Milano, Brigola.

Negri (Gaetano). *La Crisi religiosa ;* 2e ediz. Milano, Dumolard, in-12, 1878.

Barzellotti (Giacomo). *Il pessimismo dello Schopenhauer,* in-18. Firenze. Barbera.

Grot (Nicolas). *Snovidienia, kak Predmet naoutchnago analyza* (Analyse scientifique du rêve). Kiew.

M. E. de Hartmann vient de publier la 8e édition allemande de sa *Philosophie des Unbewusstens.* Elle contient une préface nouvelle (36 pages) dans laquelle il répond à ses critiques. On y trouve aussi une liste de tous les articles des ouvrages qui ont été publiés pour ou contre sa philosophie, depuis 1873 jusqu'en 1878.

M. Wundt vient de publier la 4e édition de son *Lehrbuch der Physiologie des Menschen.* Stuttgart. Enke. En la comparant à la traduction française du Dr Bouchard faite sur la 2e édition allemande, on y trouve des additions et des changements considérables. Nous signalerons particulièrement celles qui concernent le système nerveux, l'encéphale, ses fonctions, les recherches récentes sur ce sujet, les expériences nouvelles sur la durée des actes psychiques, etc., etc.

D'après la *Rassegna settimanale* le Ministre De Sanctis a chargé le professeur Fiorentino de composer une édition complète des œuvres de Giordano Bruno qui devra paraître l'année prochaine, à l'occasion de l'inauguration d'un monument élevé à Rome, au lieu où ce philosophe a été brûlé.

M. Herbert Spencer vient de passer une semaine à Paris. Un banquet lui a été offert par quelques-uns de ses admirateurs. A la fin de ce repas, le philosophe anglais a parlé en termes fort applaudis du commerce intellectuel qui s'est établi entre son pays et le nôtre ; et il a fait remarquer que sa doctrine est au moins aussi bien accueillie en France qu'en Angleterre, où le goût des faits inspire toujours quelque défiance à l'égard des généralisations, tandis que l'enchaînement systématique plaît à notre race.

Nous avons à signaler la fondation de plusieurs Revues nouvelles :

La *Revue Occidentale*, *philosophique, sociale et politique*, publiée sous la direction de M. P. Laffitte. Nous avions déjà annoncé la publication de cette *Revue* qui a paru seulement le 1er mai (9 César 90) et qui doit continuer à paraître tous les deux mois. Voici le sommaire du numéro I : P. LAFFITTE. Nécessité de l'intervention du positivisme dans l'ensemble des affaires humaines. — J. H. BRIDGES. Du rôle du Positivisme dans les relations occidentales et planétaires. — Dr ROBINET. Politique intérieure de la France. — F. MAGNIEN. Questions sociales. — Dr P. DUBUISSON. Le Positivisme depuis la mort d'Auguste Comte.

La science politique, dirigée par M. Emile Acollas. Le 1er numéro a paru le 1er avril. Le nom du directeur en indique assez la tendance et nous avons discuté ici même un ouvrage de lui, qui porte le même titre. L'idéal que cette Revue se propose, « est pour chaque homme le droit, en face des autres, de s'appartenir à lui-même, le droit de disposer de lui-même, l'autonomie de la personne humaine. »

Brain a journal of Neurology (London, Macmillan), dirigé par MM. Bucknill, Crichtone Browne, David Ferrier, Hughlings Jackson. Cette revue paraît chaque trimestre. Le premier numéro contient divers travaux dont nous aurons l'occasion de parler prochainement.

The Journal of Physiology, dirigé par Michael Foster, l'un des plus illustres physiologistes de l'Angleterre. (Chez Macmillan and Co.) Nous y trouvons une « note sur la loi de Fechner » dont nous nous occuperons bientôt. Au reste nous nous proposons d'extraire régulièrement de ces diverses publications tout ce qui sera de nature à instruire nos lecteurs.

Nous publierons dans notre prochain numéro la *Revue des Périodiques allemands.*

Le Propriétaire-Gérant,

GERMER BAILLIÈRE.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME V

ARTICLES ORIGINAUX

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

CORRESPONDANCE

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.





